

T
800

81580

 XOCHIMILCO SERVICIOS DE INFORMACION
ARCHIVO HISTORICO

580



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
METROPOLITANA

UNIDAD XOCHIMILCO
DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
POSGRADO EN DESARROLLO RURAL
NIVEL MAESTRÍA

DE TIERRA ESPIRAL
COMUNALIDAD y MEMORIA
EN LA SIERRA NORTE DE OAXACA

T E S I S
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE

MAESTRO EN DESARROLLO RURAL

P R E S E N T A:

ARTURO GUERRERO OSORIO

DIRECTORA: SONIA COMBONI SALINAS

MÉXICO, D.F. NOVIEMBRE DEL 2005

De tierra espiral

*Comunalidad y Memoria
en la Sierra Norte de Oaxaca*

Arturo Guerrero Osorio
Directora de tesis: Sonia Comboni

Maestría en Desarrollo Rural
Universidad Autónoma Metropolitana
Xochimilco

*A la Memoria de Doña Jose
y de Don Manuel.*

A mi mamá, Doña Feliciano.
Y a David, Ólivia, Jorge y Samuel, mis carnales:
Por nuestra espiral.

Agradecimientos

A toda la *Banda*¹.

¹ Al pueblo y a la autoridad municipal y comunal de Ixtepeji, por permitirme contar esta historia. De todo corazón, a doña Jose, que en paz descanse; a Herminio, doña Soledad, Luis, don Genaro y Cheo. A doña Sara y su familia. A don Sixto, doña Inés y al Pillín. A doña Herminia. A don Amador. A don Gilberto. Don Artemio. Al finado don Manuel. A don Viano. Al infalible Félix, el *Chuparrecio*, y su familia. A la Banda *Coquelay*. Y a las señoras de los hongos. Por su Palabra.

Al pueblo y a la autoridad municipal y comunal de Guelatao. Principalmente, al terrorífico Jaime. Y a Magdalena. Al Alejandro. Al Alcántara. A Betochito. Al Tiburón Mágico. A Juan José. A Carlos. A Javier. Al Aldo. A Salvador. Al Chicharo. A Valde y al Wil. Y a todos los que han pasado por *La Troua*. A doña Joel y a su familia. A doña Bety, a doña Mago. A Vero y a Tino. Al Yury. Al Ayuujk. Al finado tío Checos. A Kendy y a los de Stereo Comunal. Y a *Merenciana*.

A Sonia. A Gisela. Al Jacques. A Yolanda. Al Paoli. A Luciano. A Gudelia. A Roberto. A Guillermo. Al Arturo. A la Novena —en especial a su núcleo duro: Jena, Rigo, Andrea, Pino y Lilia.

A Margarita. A Janis. A Ana, la Michoocana. A Leonardo. Al Centauro de Guasave. Al Adrián. A Tonatiuh. Al Guadarrama. Al Osvaldo. A Mariana. A la Sandra.

A Gustavo. A Yeyo. Al Kiado. Y a los de la *Unitierra*.

A los estudiantes de la UPN-201, IESO y UNIVAS (en particular, a las Reinitas)

A la bandera del *Guelagueta*, especialmente a Héctor.

A doña Juana y don Faustino.

Al Sony. Al Gibran. Al Diego. A la Paty. A Chela. A Estela. A Reina. A Carmela. A Sívila.

A Rica. Y a Mario. A Rosa. A Gaby. A Denise.

A Karla.

Al finado Floriberto Díaz. A don Lino. A don Prócoro. A don Joel.

Y a los que faltan: gracias.

Ser quiere decir comunicarse. La muerte absoluta (el no ser) es permanecer sin ser escuchado, sin ser reconocido, sin ser recordado. *Ser significa ser para otro y a través del otro, para sí mismo.* El hombre no posee un territorio soberano interno, sino que siempre y por completo se encuentra en la frontera; al mirar en su interior, *mira a los ojos del otro, o bien a través de los ojos del otro.*

...

No existe nada absolutamente muerto: cada sentido tendrá su fiesta de resurrección.

Mijail M. Bajtín

Lo peor es que el hombre no puede estar en el horizonte que ve, aunque, si allá estuviese, desearía estar en el horizonte en que está. El barco en que no vamos es el barco ideal para nuestro viaje.

José Saramago

iUn multítexto uniditexto! iUn cloroformo textual haciendo estragos blenda bretes! iUn infalible textón!... iUn texto ampo Magritte! iUn texto quiasma anthem! iUn texto volapuk! iUn telkilfollul & mälveljölzül texto volapuk!

José de Jesús Sampedro

Sumario

Primera Parte

Exordio

Vereda

Cartografía del Nosotros i

Antes del nombre, i; De mapas geográficos, iv; Sierra Norte, xv; Sector Sierra, xvi.

Us and them xv

El indio y su compadre, xviii; Los nombres de Nosotros, xxvi; Los procesos y su epifenómeno, xxvii; Don nadie, xxx; Los particulares, xxxii; Divisum ab alio/ Unum in se, xxxiv; Singular, xxxvii; Persona, xxxvii; Adiós al Sujeto, xl; Ay ay ay, Corazón, xlii; ¿Recuerdas a Miguel Gato?, xlviii; Gente cercana, l.

Umbral lix

El hablador, lix; Abelardo, lxiii; Un proyecto, lxv; En el quicio de Molloy, lxvii.

Lo cultural es un verbo lxix

Nombrar al misterio, lxix; ¿Qué? La cultura, lxxii; Noción clásica, lxxv; Noción jerárquica, xci; Noción positivista, xci; Noción Interpretativa; Palabra impuesta, xcvi; La metáfora del verbo, xcvi; Juegos de diccionario, xcvi; Voz, xcix; Números, c.

Árbol del mundo ciil

Mito y modos concretos, ciii; Don Eliseo, cx; Las formas del mundo, cxii.

Conjeturas lxxxv

El discurso, cxvii; Taxonómico, cxx; El Mito, cxxi; Diagrama de navegación, cxxiv.

Espiral afuera cxxvi

La idea, cxxvi; La imagen, cxxix; Palimpsesto, cxxxi; Resistencia, cxxxii; Dominación, cxxxiv; Reciprocidad, cxxxvi.

Mundo y sistema cxxxviii

En el principio dos espirales, cxxxviii.

Espiral adentro	cxliii
<i>El bucle cardinal, cxliii.</i>	
Fundamentos de la Comunalidad	cliii
a. Territorio comunal, cliii;	
<i>Madre, cliii; Como dioses, clvii; Habitar, clviii.</i>	
b. Autoridad comunal	clix
c. Trabajo comunal	clxi
<i>La condena de la Creación, clxi; Trabajar, clxiu; Identificación y Trabajo, clxvi.</i>	
d. Fiesta comunal	clxxi
Instituciones de la Comunalidad	clxxvi
a. La Asamblea	clxxvi
b. Sistema de cargos	clxxvii
c. Tequio	clxxix
Principios de la Comunalidad	clxxx
a. Guelaguetza	clxxx
b. Reciprocidad	clxxxiv
c. Complementariedad	clxxxix
d. Integralidad	clxcii
Valores en la Comunalidad	cxcvii
a. El servicio	cxcvii
b. Los propio lo criollo	cc
c. La Gracia	ccxi
d. Armonía	ccxu
Derecho	ccxvii
<i>Sin acuerdo, ccxvii.</i>	
Udimbre	ccxx
Oralidad espiral	ccxxiii
<i>Lo digo como lo oigo, ccxxiii; La palabra diaria, ccxxiv; Psicodinámicas, ccxxvi; Choros, ccxxxi; Las formas de la oralidad, ccxxvi.</i>	
Lo cotidiano	ccxxxix
<i>Metafísica del ratito, clxxi; La imagen, ccxl; Titza Ke'riu, ccxli; Percepción, ccxliii; Experiencia común, ccxlv; Formas estéticas, ccxlvi; Realización, ccxlix.</i>	
Memoria	ccl
<i>Dos procesos, ccl; La marcha de las proteínas, cclii; Memoria comunal, ccliv; Recuerdos y olvidos, cclvii; Comunicación, cclxi.</i>	
Esperanza	cclxii
Espiral de la experiencia	cclxiv
Sedimento	cclxv
Espiral de Nosotros	cclxxiii
<i>Disposición frente al otro, cclxxiii.</i>	
De lo Innombrable	cclxxvii

Espiral duplicada	cclxxxiii
Reconocimiento	ccxci
<i>Aceptar, asumir y avocar, ccxciv; Ubicar, ccxcvi; Relato, ccxcvi.</i>	
Intercambio	ccxcix
Evaluación	cccl
<i>El proceso, ccci; Hacia un texto Volapuk, cccl.</i>	

Segunda Parte

Calenda

I. Mundo nebular

Debajo los Gentiles 3

Enterrados, 3; Otra gente otro mundo, 4; Creación o destrucción o la espiral, 6; Diagrama del Cosmos, 8; Largamente habitado, 10; Contemplación que divide, 11; Formación de lo propio, 15; Viejos pedazos de habitación, 14; Mapa de 1579, 17; Ixtepeji el Viejo, 18.

Mitos de origen 20

Los Hombres de las nubes, 20.

En el Principio movimiento 23

Peregrinos, 23; La palabra y el bumerang, 29.

Fundaciones 30

El nombre, 32; Enemigos íntimos, 34; La vida entonces, 37; Mecánica del dominio, 41; La navaja divina, 44; La casa de los dioses, 48; Los Dioses, 49; Cocijo o Guzlo, 50; El Tiempo, 53; Vestidos de hierro, 54.

II. La invención del pagano

El dictador 57

Años después en la oscuridad, 57; Mortificados, 58; Vaciar el nombre, 62; Los Señores de la tierra, 64; Reúne y ya verás, 66; Religare, 69; Factotum, 70.

A Dios el pagano 76

Al color de la grana 79

Minería 93

Algodón 95

Parada y sus secuaces 96.

III. Diez y nueve

Tierras ociosas 99

Comenzó en la Sierra, 100; La tentación de los límites, 105; Se viene el Bum, 107; Ay don Porfirio, 110; La Sierra y el mercado mundial, 111; La Natividad, 112; Nueva trama, 113.

Víspera

IV. Armados y en silencio 117

Xia 117

La memoria es un dedo torcido, 117; Seis versiones, 118.

Armados y en silencio 120

Escenario político estatal, 120; Todo sea por el orden, 121; Don Pío, 121; Muerte a la palabra, 122; Deserción, 122; En el principio los rateros, 123; Veredicto, 125; Con el ejemplo, 126; ¡Ups!, 127; El extremo es un lugar normal, 128; Mejor a ellos, 130; Otra voz, 133; Amanece un ataque, 134; Las razones de la alianza, 140; La plaza negada, 142; Obra furtiva, 142; Segundo ataque a Oaxaca, 144; Tropa de Oaxaca, 145; Shirareni, 145; Quema de Ixtlán, 146; La calda de Cucho Viejo, 147; El final, 149; Don Francisco León, 152.

V. Desterrados 157

El ornato perdido 157

Sagrado y secreto, 157; Recordar juntos, 158; Sólo el recuerdo queda, 158; Los Mora León, 159.

Ventura 160

En el sueño un tren, 160; Los jinetes perforados, 162; Sentidos del tiroteo, 164; La salida es una falda, 166; La enseñanza del hambre, 167; Convulsiones, 168; El soberanismo, 174; Hombres de Carranza, 177; Todos tus muertos, 178; Victoria formulaica, 183; La estructura de la victoria, 184; Y en la tierra de Ixtepeji, 189.

Fiesta

VI. Retornos 1914-20 195

Casi Allí 195

Algunos nombres, 195; Los motivos, 196; La espera, 198; Primera elección, 199; La firma de la paz, 103.

VII. Reconstrucción 1921-29 205

En el Principio 205

Mito de Origen, 205; El cargo de presidente, 210; Reconocimiento de la propiedad, 211; Reconstrucción de la casa, 215; Aún abierta herida, 217; Política, 218; Sigue la reconstrucción, 222.

La propiedad en Ixtepeji 223

La Santa Cruz 226

Agricultura y trabajo 229

Hermenéutica del surco 230

Principios de selección, 169; El maíz es un pretexto, 213; Narrativa gramínea, 237.

Del barrio 240

Los cargos de los barrios, 243; Otras divisiones, 245.

Trascendencia original 245

La mano, padrino, 245; Son la banda, 248.

Ciudadanía diferenciada 251

Derecho propio, 260; Libre determinación, 269.

VIII. Nuevas voces 1930-36 273

Las bodas de Cristina 273

El pan como mediador, 273; Principios de aproximación, 274; Los plazos y las visitas, 275; De la esperanza a la ruina, 276; Hacer el gasto, 278; La boda, 279.

Mujer con Gracia 281

La escolarización de la Sierra 285

Chamacos 207

Los juegos 289

La danza, 289; El juego de la pelota, 290; Primer amor, 291; Los cargos y la escuela, 292.

Carboncito 293

Entreverados 295

Servicios públicos 304

Caminos, 304; Salud, 304.

Primera fiesta 305

Semana santa 306

En el cielo la campana 308

Espacios 316

Aquiescencia 223

Horas pesadas, 323; Naturaleza del aire, 323; Mala hora, 324; A tiempo y no, 325; Los brujos de lumbre, 326; Luminoso punto móvil, 327; Otros seres, 329; Vigilar y castigar, 329; La cura del chaneque, 331.

Pablito 332

Etnografía de la perfección 334

IX. Otra vez el otro 1937-44 337

El mercado de la natividad 337

Descanso en la ruta, 337; Marquesote y otros panes, 339.

Donde hace cuatro el camino 342

Fracasar, 342; Paréntesis, 344.

La exaltación de la Santa Cruz 345

Al tiempo que brota lo tierno, 345; Abuelito asesinado, 345; Malcriados de poca fe, 347; Apariciones, 347; Necedad por el dato, 350; Otra vez la campana, 351. El Encuentro, 351.

Cárdenas en la Sierra 353

Esperanza en las ánimas, 353; La deuda de la guerra, 354; Fiesta con mi General, 355; Promesas, 356.

Iluminaciones 357

El papó de María, 357; Hágase la luz, 359; El molino, 360; Un breve balance, 261.

Bosque y cultivos 363

Usos del bosque, 364.

Sobre el Señor del cerro 365

Viñetas 367

Hacerte volver 369

En el camino 370

Carros, 371.

La fuga 371

El trazo, 372; ¿Cómo es que dice así?, 373; Antecedentes de un parlanchín, 373.

El cura en la cárcel 376

¿Cómo se llamaba el sacerdote?, 377

Olla con tifo 378

Las batallas de los brujos, 378; Los caídos, 380.

Los trabajos y los días 380

Texturas, 382.

X. La última inocencia 1945 etcétera

389

Sin avisar 389

Nos quedamos huérfanos, 390.

El ombligo enterrado 391

Curas de briago 394

Paso del Norte 395

Un hijo muerto 397

De tierra espiral 397

Despatriados 401

La carretera 402

Retén de carbón, 403; Ir a Oaxaca, 404.

Subdesarrollo 405

Volver del Norte 405

Don Camilo 407

Lo comunal, 408.

Antes de muerto 409

Precisos famosos 411

Mover montañas 411

Salidas 412

Recalentado

415

7° Sol (o seguir al dinosaurio) 417

Des/arrullo, 417; Florecer, 421; Sobre la sedición, 423; Sales y soles, 427;

Teoría de la Reina Roja 435

Analogía y simpatía, 435; Deslinde, 436; Figuraciones, 437; Memoria, 438; Arte de habitar, 442; Homeostasis, 444; Oficio de Tlacuache, 448.

Fuentes

453

Exordio

Comunalidad y memoria, tal es la relación que deseamos mirar aquí, recorrer. En una comunidad de la Sierra Norte de Oaxaca, Santa Catarina Ixtepeji. Comunalidad como *mito englobante*; memoria, como disposición de las *formas de lo pasado en presencia del Otro*.

Se trata, en primera instancia, de recrear discursivamente a la Vida en esa comunidad, a partir de fuentes orales, escritas y de la experiencia propia. Centrados en la primera mitad del siglo XX, aunque para ello, sea menester un paseo desde la creación del hoy continente americano. Deseo acercarme al umbral de un *misterio*, a saber, el sentimiento y la lógica vital de lo comunitario serrano; mi versión sobre los modos constitutivos en esa peculiar experiencia de Modernidad.

En otro nivel, se trata de la historia de vida de una persona, doña Chagua, que como *persona* sólo puede entenderse en las relaciones con sus pares. Así pues, realicé un ejercicio de recreación de la memoria con su gente cercana. De nosotros y los otros. Con otros nombres.

Es la historia de una escritura, también. De un loco proceso de realización donde las voces y escrituras ajenas y propias buscan precario acomodo. La historia de un silencio. Esa enormidad que hay entre oralidad y textualidad.

Relato de la espera y una lluvia. Se desea sugerir, desde lo verosímil, la evocación de un mundo a partir de la memoria y su palabra. Insinuar apenas los rasgos de esa esperanza. Quiso ser un lugar común, la historia de un día. Además, la de un año agrícola y una era, la moderna. Ignoro, sin el auxilio del lector, si el deseo fue cumplido.

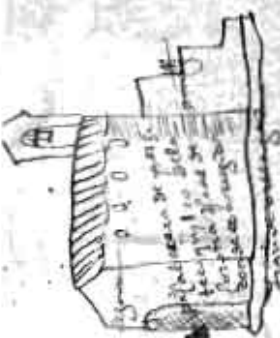
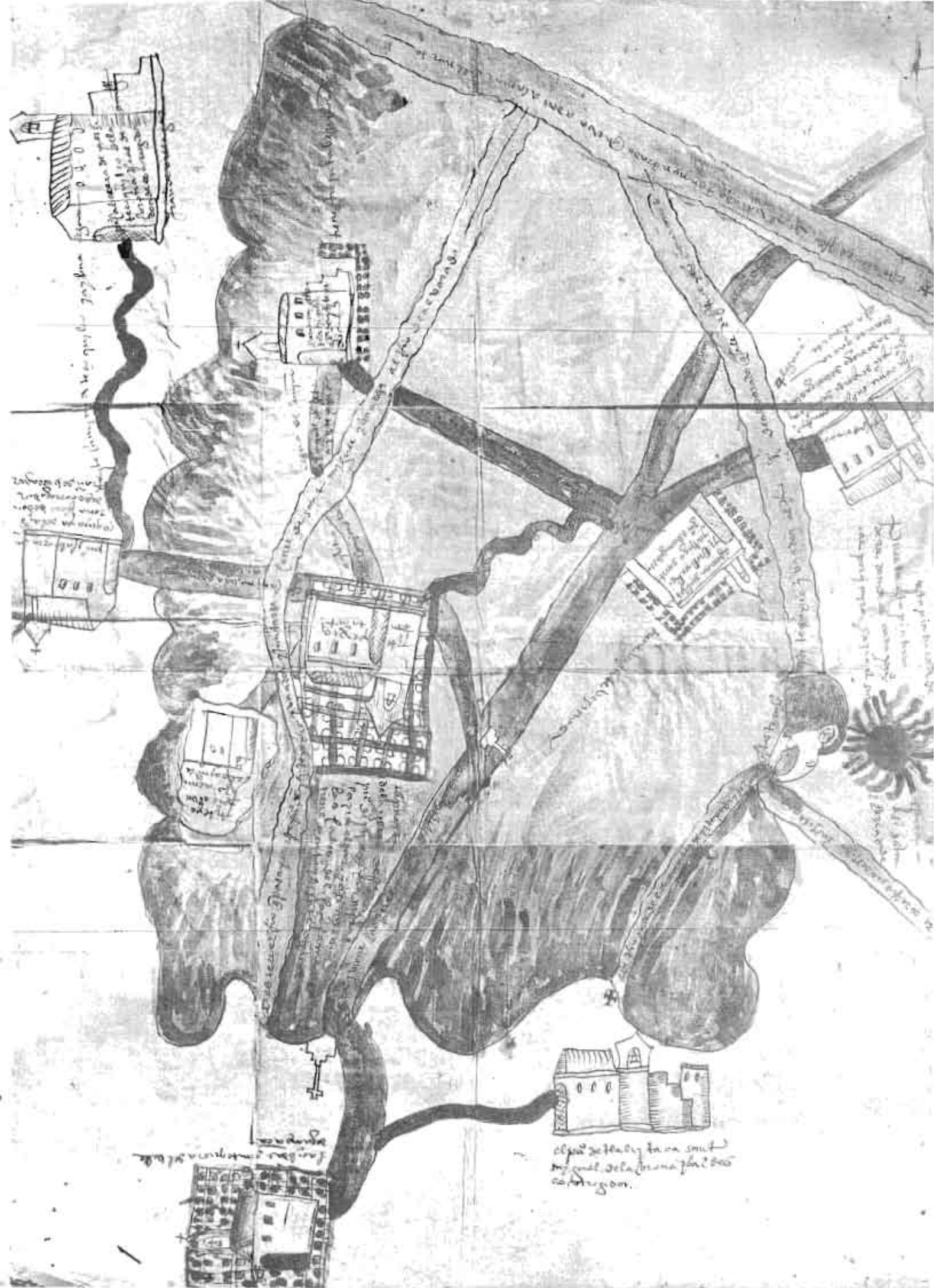
Hay dos partes. Una, atendida en larga «Vereda». Un camino al arribo. Por favor, no me pregunten a dónde. Quiero pensar que es a un sitio donde la Vida no está sitiada.

Donde la Vida es. Una propuesta teórica y metodológica: descripción de la mirada.
Diagrama sincrónico, dibujo del *mito*.

Después la segunda parte, propiamente la *Tierra espiral*. Vislumbre diacrónico desde el horizonte planteado. Está organizada según entiendo a la vida: como *fiesta*. De Ixtepeji. Comienza en la «Calenda», del mundo nebular al siglo XIX. Viene la «Víspera», con la rebelión de 1912 y el exilio. Después, la «Fiesta» del retorno y la cotidianidad hasta 1950. Finalmente un «Recalentado» de conjeturas terminales al vapor. En esta segunda parte se ofrece, por decirlo así, una recreación del *modo concreto* de realización del mito en Ixtepeji, desde la *oralidad*. O con mayor precisión: desde la *memoria*.

Ojalá, esta mirada y el abismo.

En ellos mis fantasmas.



Handwritten text in a non-Latin script, likely identifying a location or a feature on the map.



Handwritten text in a non-Latin script, likely identifying a location or a feature on the map.



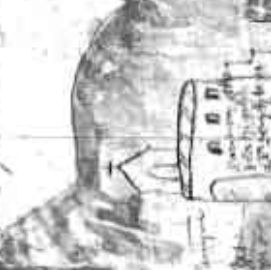
Handwritten text in a non-Latin script, likely identifying a location or a feature on the map.



Handwritten text in a non-Latin script, likely identifying a location or a feature on the map.



Handwritten text in a non-Latin script, likely identifying a location or a feature on the map.



Handwritten text in a non-Latin script, likely identifying a location or a feature on the map.



Handwritten text in a non-Latin script, likely identifying a location or a feature on the map.



Handwritten text in a non-Latin script, likely identifying a location or a feature on the map.



Handwritten text in a non-Latin script, likely identifying a location or a feature on the map.

Handwritten text in a non-Latin script, likely identifying a location or a feature on the map.



Handwritten text in a non-Latin script, likely identifying a location or a feature on the map.



Handwritten text in a non-Latin script, likely identifying a location or a feature on the map.



Handwritten text in a non-Latin script, likely identifying a location or a feature on the map.



Handwritten text in a non-Latin script, likely identifying a location or a feature on the map.

Handwritten text in a non-Latin script, likely identifying a location or a feature on the map.



Handwritten text in a non-Latin script, likely identifying a location or a feature on the map.



Handwritten text in a non-Latin script, likely identifying a location or a feature on the map.



Handwritten text in a non-Latin script, likely identifying a location or a feature on the map.



Handwritten text in a non-Latin script, likely identifying a location or a feature on the map.

Handwritten text in a non-Latin script, likely identifying a location or a feature on the map.



Handwritten text in a non-Latin script, likely identifying a location or a feature on the map.



Handwritten text in a non-Latin script, likely identifying a location or a feature on the map.



Handwritten text in a non-Latin script, likely identifying a location or a feature on the map.

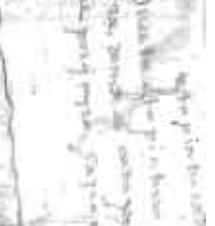


Handwritten text in a non-Latin script, likely identifying a location or a feature on the map.

Handwritten text in a non-Latin script, likely identifying a location or a feature on the map.



Handwritten text in a non-Latin script, likely identifying a location or a feature on the map.



Handwritten text in a non-Latin script, likely identifying a location or a feature on the map.



Handwritten text in a non-Latin script, likely identifying a location or a feature on the map.



Handwritten text in a non-Latin script, likely identifying a location or a feature on the map.

PRIMERA PARTE

Vereda

Cartografía del Nosotros

Antes del nombre

El agua se retiró. De sí

emergía un pedazo de Tierra nueva.

(Que como pudo fue acomodándose

krik-krak¹

entre dos formidables bloques

de aislada existencia

flotando previos

en el Mar

sin nombre)

Una vez integradas las tierras,

anteriores al Tiempo

del que hasta hoy inventamos una memoria².

¹ Se aceptan sugerencias para onomatopeya fundadora, evocación de aquello que estrictamente no era ruido ni sonido, ambas categorías humanas, para imaginar ese dilatado estremecimiento (si se puede hablar así) de la Vida, en el reacomodo de placas tectónicas y demás enormidades que unieron al Norártico y Neotrópico, formándose la zona central del hoy continente americano.

² De ese entonces, cuando la forma de los continentes emergidos —se nos ha dicho— era radicalmente distinta a la actual. Sólo recientemente, al convertirse en problema la descendencia del Hombre, se han creado narrativas científicas a partir de la interpretación de algunos signos en el sedimento intercontinental, y tales narrativas constituyen las fuentes para nuestras creaciones y recreaciones especulativas de memoria, para nuevas narrativas. Más que una Memoria de ese entonces sin gente y por ende sin tiempo, tenemos hoy día a partir de la paleontología un discurso, la teoría de Suess, donde conceptos como «Gondwana», el tamaño islote que supuestamente formaron lo que hoy llamamos la India y partes de África y Brasil: «Angaria», o la

fueron morada de la Vida que millones
de años después,
en el mundo pagano,
llamamos América.

(Goethe lo sabía: en el Principio fue Acción, Movimiento)

Pero —como todo— no es fácil y menos para la bandolera de tierra y rocas a isla. Emergen de la vieja profundidad de mares mudos y negros. Nueva Tierra Madre. Y la vida por *gracia* del Dios Rayo. El delgado pedazo que se acomodaba entre los islotes resultó irregular, accidentado, irreversible, de talante montañoso³ allí, recién ombligo de la Tierra.

Hablo del *comienzo*. Incluso anterior al Verbo⁴. Cerca, la inestable arquitectura del fuego⁵.

(Y hablo, para saber que soy «yo»
quien redacta
en la panadería
con la palabra que supone
e impone del Otro)

La nueva conexión entre los asilos antaño separados permitió que las criaturas curiosas pasaran de un lado al otro, como quien descubre, de súbito en el patio de su

actual Asia septentrional, cerca del río Baikal; y «Laurentia», o lo que sería la parte norte de Canadá; se incluyen en el relato sobre los tres grandes asilos o continentes que a partir del llamado Cámbrico se mantuvieron por encima del mar, y se nos ofrece el relato en el presente como *dispositivo* para emplearse en otros procesos de investigación, comprensión y creación literaria de lo que imaginamos sucedió quizá en ese antiquísimo entonces. No cabe duda que el discurso científico es apenas un sector pretencioso de la poesía. García Bacca, Juan David, 1987, *Antropología filosófica contemporánea*, Barcelona, Anthropos, p. 34 y 35.

³ Bastante conocida es la metáfora donde Oaxaca es comparada con un papel arrugado, y ésta vale también para lugares como Chiapas. Margarita Dalton relata: "Hace muchos años le preguntaron a un personaje famoso cómo era Oaxaca, y cuentan que este señor arrugó una hoja de papel, la tendió sobre la mesa y dijo: «así es Oaxaca»". «Una hoja de papel arrugada», Dalton, Margarita (comp.), 1997, *Oaxaca, textos de su historia*, t.I. Oaxaca, Gobierno del estado/ Instituto Mora, p. 8.

⁴ En la Biblia, San Juan 1.1 se dice que en el Principio era el Logos, la Palabra, el Verbo. La Palabra hablada, y no las palabras escritas.

⁵ Y cerca de él un tlacuache, véase López Austin, Alfredo, 1990, *Los mitos del tlacuache*, México, Alianza editorial.

casa, una escalera naciente. Los animales que vivían en la tierra de abajo subieron, pero no demasiado. Algunos de arriba se aventuraron a bajar hacia lo desconocido⁶; del norte llegó el Jaguar, la Divinidad. Qué decir del mundo vegetal: se extendió, rompió, flotó, como acostumbra⁷: sureña flor, «la fucsia parece bailarina»; o bien: *¿Qué otra cosa es un árbol más que libertad?*, como pregunta el Cerati.

Algunas especies siguieron su camino. Otras desaparecieron, segadas por el relámpago en la hoz de la prehistoria.

(No me hablen de megafauna,
que yo aprendí a contar
usando huesos de los muertos.
Fue la masacre lenta:
vengo a decir adiós a los camélidos)

Muchas perdieron el rumbo, y a modo de certeza primordial, descubrieron la triste imposibilidad de volver a casa (lo sabemos: nadie nunca pudo ni podrá). Resignadas inventaron su hogar en la montaña y un origen de la niebla. Fascinadas por el trópico las criaturas decidieron anidar, enraizarse junto a sus hijos, para verles mutar la intimidad molar en el mundo espiral, ahí, en el pasillo de en medio. Flora fauna bichos hongos agua suelo y todos los espectros en el cielo, evolucionando juntos, mucho antes de que Hun Nal Ye, Jesús, Gilgamesh o el Hombre —ese argumento—, cayeran desde el primer círculo del infierno e imploraran a Cocijo. Dios del rayo y la lluvia. Desde ahí elevaron sus plegarias: Señor Innombrable. Uno. Dual. O tal vez, en la lengua unicelular perdida, entonaron algo que podría traducirse así:

Pero es el mundo
Padre, lo que yo no comprendo⁸

⁶ Se considera que el repoblamiento del sureste del hoy México se dio después de la última glaciación; lo que explica una relativa tasa baja de endemismos. Schibli, Leo, 1999, *Introducción a la biodiversidad*. Resumen de conferencia, 17 abril, Oaxaca, p. 3.

⁷ Creándose ecosistemas «isla», donde se adaptaron y diversificaron muchas especies durante los cambios climáticos. Schibli, op. cit..

⁸ Merwin, M.S., 1996, «Sobre el tema de la poesía», en *Después de los alfabetos. Antología poética 1925-1993*. México: FONCA / Fideicomiso México-Estados Unidos, p. 35 y 36.

He aquí, más o menos, el actual mito de origen físico del centro de nuestro continente americano, la Vida en él: ¿escucha usted el rumor a luz astillada en el vientre del *Big Bang*?

De mapas geográficos

Permitidme por un momento construir en el papel un *signo* que representará a mi «región de estudio» en su relación con la gente que en ella vivió y en muchos casos vive: territorialidades a distinto nivel, tiempo y envergadura; diferentes procesos de identificación y diferenciación de variada duración en lo extenso de los espacios. Digo que *representará* en el sentido político del término: el signo se presenta en lugar de la región a estudiar. Toda una imposición. Distinciones de la prehistórica e histórica recreación de los *Nosotros*, cuyo *corazón* son las relaciones de las personas y grupos con la Tierra, con la Vida, que *tiende* en un orden/ desorden/ organización⁹ hacia lo comunal y *desde* ahí se despliega. El signo referido es, por decirlo así, provisionalmente, un «Nosotros geográfico»¹⁰. Aunque suena ya un poco viejo recorro a Pierre Guiraud:

Un signo es un estímulo —es decir una sustancia sensible— cuya imagen mental está asociada en nuestro espíritu a la imagen de otro estímulo que ese signo tiene por función evocar con el objeto de establecer comunicación¹¹.

A diferencia de otros signos más quietos e incluso fijos, el signo que deseo construir no puede nombrarse de una sola vez para toda su historia y prehistoria. Reducir tanta Vida en un nombre es poco serio, además de innecesario. Pues cambia de *materia*, *sustancia* y *forma*. El espacio ha cambiado significativamente de composición,

⁹ Ver Morin, E., 1997, *El método. La naturaleza de la Naturaleza*, t.I, Barcelona, Cátedra.

¹⁰ En esto coincidimos felizmente con Laurel Smith, quien apunta: "Entiendo la identidad como una geografía,... Es decir, la identidad define espacios en los cuales estamos cómod@s o seguro@s, las fronteras sociales y políticas que podemos cruzar, y los límites de diferencia que nos invitan o excluyen". «Apunte geográfico», *Yope*, num. 0, Oaxaca, Universidad de la Tierra, noviembre, 2002, p. 8.

¹¹ Guiraud, Pierre, 1972, *La semiología*, Buenos Aires, Siglo XXI, p.33.

designación, extensión y relación. Sus habitantes también, al igual que sus mundos. Este signo, los *Nosotros*, ha sido creado y recreado sin un plan trazado de antemano, salvo el que Dios ha querido (en el supuesto de haber Dios y sea una entidad con deseos); en ausencia de un mismo *proyecto* o *identidad colectiva* alguna, entre la gente que por habitar esa Sierra se llama así misma en la actualidad y en español, *serrana*.

El *Nosotros* surge, como el símbolo para Bajtín, en «el momento de la contraposición de *lo propio* a *lo ajeno*»¹². Para ubicar a la *comunalidad*, pues, comenzaremos con el horrible procedimiento de la objetivación: cosificamos en un signo a la vida que supone aquella, y la llamamos genéricamente *Nosotros*, para referirnos a una sospecha: la existencia de redes nucleadas de relaciones entre personas en su territorio y el de otros, en el marco de la oralidad.

Es paradójico que tengamos que recurrir a una metáfora textual por excelencia, la del signo, para referirnos a un mundo levantado a fuerza de oralidad, donde no tiene lugar tal abstracción. Esto se explica en el reconocimiento de nuestra imposibilidad de evocar a partir de la palabra escrita un mundo oral en sus propios términos y no en los de una mentalidad textual. Habrá guiños, giros sacados de lo oral, pero definitivamente este ensayo mantendrá su encierro en una visión textual, pero sacará las manos como un preso, hacia la palabra hablada, mostrando con ello, nuestro texto, su insoportable ambigüedad.

Para nombrar al espacio de los *Nosotros*, podemos enlistar representaciones probables —deslizamientos entre significado y significante, en la distinción clásica de Saussure¹³; continuidad y discontinuidad del sentido—, que usaremos para trazar algunas cartas geográficas del *Nosotros*, según las posibilidades de la narración: Oaxaca, *Sierra Norte de Oaxaca*, *Sierra Juárez*, *Distrito de Ixtlán*, *Sector Sierra*, *Ixtepeji*, *Latziyela* (que es en realidad de donde debería iniciarse el despliegue de nombres que habitan los *Nosotros* y los *Otros*, que podrá incluir *barrios*, *secciones* de «arriba y abajo», *calles*, *patios*, *cocinas*, *solares*, etc.)

¹² Bajtín, Mijaíl M., 2000, *Yo también soy*, México, Taurus, p. 157.

¹³ Saussure, Ferdinand de, 1985, *Curso de lingüística general*, México, Origen/Planeta.

En la cartografía del Nosotros se trazan líneas modernas del tiempo (que integran la anterioridad del tiempo, puesto que inician en la actualidad y desde aquí se despliegan a través de una época donde la gente vivía bajo un, para usar el concepto de Panikkar, *equivalente isomórfico* del tiempo, pero que no era tiempo el de ese mundo nebuloso, y por otra, donde aún no arribaba nuestra especie) para hacer navegable la multitud de nombres que somos Nosotros y somos los Otros.

De la gente nos referiremos así, como *gente*, porque esa es una de las formas como se nombra a sí misma. Pero no siempre fue gente, la mayor parte del tiempo que Ixtepeji tiene de habitado solía ser *Bene*, en *idioma*, diría doña Jose. En ese sentido, no creo cometer un impropio si considero en este ensayo la analogía del término griego *Persona* con el zapoteco *Bene*. Gente aquí sería la pluralidad de la *Persona*. ¿Pero qué clase de «persona», dirá el lector? Pues *Bene Latziyela*, ixtepejanos, o su contracción, *Benetziyela*. La Gente de Ixtepeji. Y su Gente cercana (*Bene gaxia*, las comunidades del sector *Sierra* —doblemente *serranos*: por región y sector) Y la de otros sectores (el Rincón y los *Bene Xitza*, por ejemplo), regiones (Valles centrales principalmente), ciudades (Oaxaca, México), estados (Monterrey, Sonora), países (EU) con quienes históricamente se han relacionado y transformado.

El signo que quiero construir se ha realizado en ese movimiento, en esos movimientos, reconocimientos, intercambios y actualizaciones que las personas de Ixtepeji han hecho al constituirse en diversos *Nosotros* en su *territorio* y fuera de él, insertos en relaciones de dominación y reciprocidad, en relación paradójica con lo otro: los otros externos (Estado, Mercado, Iglesia, medios de comunicación); pero también los otros intercomunitarios (con otra comunidad en general por un ló de límites o entre el particular de una y otra comunidad) e intracomunitarios (un grupo político contrario, entre hombres y mujeres)

Leemos de Floriberto Díaz:

En nuestras comunidades es primero el nosotros, sin excluir la individualidad en la medida en que cada uno participa dentro de los esfuerzos comunitarios de acuerdo a su capacidad, género y edad¹⁴.

Hasta mediados del siglo XX, los de Ixtepeji se identificaban entre sí y se diferenciaban de la gente cercana como *Benetzilyela*, Gente del Llano de la Laguna. O Ixtepejanos. Del que hablaremos se realiza realizando el Territorio comunal, en incontables contextos. Pero ese Nosotros no tiene concreción sino dentro de una relación dialógica y/o recíproca o y/o subalterna y/o en resistencia o impositiva con esos diversos Otros. Hacer territorio, el habitar de Nosotros en el horizonte de la Comunalidad, es fiesta y trabajo en la *gueloquetza*, intercambio cotidiano en contextos socio históricos determinados.

Digo intercambio para englobar las interacciones entre personas, con la Naturaleza toda (y su Sobrenaturaleza), los intercambios simbólicos y económicos, afectivos, en un espacio mental peculiar, el de la oralidad¹⁵, tejidos en relaciones de poder específicas. Decimos pues, que comunalidad es *habitar* —en el sentido fuerte del término— la comunidad. Y esto es sinónimo de *hacer Territorio*, en la medida que aludimos al conjunto de relaciones que vinculan a la primera persona del plural con una Tierra y la definen al respecto. Habitar es hacer, no consumir, el territorio comunal¹⁶.

Jaime Luna lo define como *Lo Nuestro*:

Se ha reproducido con base en la oralidad, no ha habido mayor fuente para la vida que esa. Hemos sido nosotros en la virtud de que nos comunicamos en lo cotidiano, en la memoria, y en las ideas. Somos

¹⁴ Díaz, Floriberto, 2001c, «Derechos humanos y derechos fundamentales de los pueblos indígenas», *La Jornada Semanal*, 12 de marzo, pp. 4. México.

¹⁵ Ivan Illich distingue tres grandes tipos de espacios mentales heterónomos, que cubrirían la historia humana: el de la oralidad, el textual y el cibemético; «La alfabetización de la mentalidad. Un llamamiento a investigarla», *Tecnopolítica*, Cuernavaca, agosto de 1986.

¹⁶ La capacidad de hacer cosas, en este caso Territorio, se contrapone profundamente al acto de consumir. Illich habló sobre «la creatividad autónoma», esa longeva capacidad de la gente de hacer las cosas según los modelos tradicionales, donde pueden florecer sus capacidades imaginativas. Márquez Muñoz, Jorge F., «El Lugar del Género Vernáculo», *Ixtus*, México, Espíritu y cultura, N° 28 año VII. Cuernavaca 2000.

nosotros, porque guardamos lo nuestro, y esto no es un bien racional, sino una necesidad natural de resistencia¹⁷.

El *Nosotros* es oralidad. Es comunicación, procesos de identificación y diferenciación, trabajo, guelaguetza, fiesta. Vida, pues. Recordemos el pörtico Bajtín: *Ser quiere decir comunicarse*. Y Nosotros somos Nosotros y los Otros.

Me adelanto.

OK.1. Digamos *México* (sin ruborizarnos) Esta sería la primer delimitación espacial, o mejor dicho, una de las más externas de nuestro *signo* en construcción¹⁸; la frontera con otras naciones, regiones, bloques económicos, imperios, empresas multinacionales, organismos financieros internacionales. Aunque, claro, no se trata de una certeza perpetua. Esta *frontera muy externa* de nuestro *signo*, del *Nosotros*, ha cambiado de significante, significado, referente, intencionalidad, estructura, normas y contextos a lo largo de los siglos.

Hoy, de la antigüedad es posible distinguir —con nomenclatura moderna— tres superáreas culturales con cierto grado de interacción, sobre todo en sus «bordes»: *Aridamérica*, en el noreste y la península de Baja California; *Oasisamérica* en el noroeste; y *Mesoamérica*, que iba desde la mitad meridional del México presente hasta Centroamérica¹⁹. Después fue la *Nueva España* y finalmente la *República mexicana*, con algún imperio y otros delirios por ahí, la cual sufrió lamentables reducciones durante el siglo XIX, para llegar al siglo XXI con una definición que en el papel puede parecer bastante clara, pero que los procesos de globalización económica bajo la inspiración neoliberal, los complejos fenómenos migratorios, los nuevos movimientos de resistencia social y las tecnologías cibernéticas de comunicación, sobre todo, muestran que se mantiene porosa y flexible, mutante, inestable, esta membrana exterior.

¹⁷ Martínez Luna, Jaime, 2003, *Comunalidad y Desarrollo*, Oaxaca, CONACULTA / CAMPO A.C., p. 63.

¹⁸ En determinadas circunstancias, como en un partido de fútbol en una final del Mundial, puede construirse una identificación con lo «latinoamericano», o bien, lo «latino» en Estados Unidos, otras dos posibles identidades contextuales, otras delimitaciones de los espacios donde se constituye la subjetividad personal y colectiva.

¹⁹ López Austin, Alfredo, Leonardo López Luján, 1999, *El pasado indígena*, México, Colmex/ FCE, p. 15.

2. No debemos olvidar que la noción de «Mesoamérica» es de creación relativamente reciente. Fue en 1943 que el antropólogo Paul Kirchhoff la propuso a manera de hipótesis que busca ser criticada o sistemáticamente desarrollada. Como López Austin y López Luján señalan que la discusión, aunque algo tardía, sobre la validez teórica del concepto, ha sido útil en el estudio de esta superárea geográfica y cultural, aunque ha «envejecido [y] puede reconstruirse sobre bases más sólidas». En última instancia: «Mesoamérica fue una realidad histórica, producto de muy variadas interrelaciones (de intercambio, políticas, bélicas, religiosas, etc.) y que integran diversas clases de sistemas», no obstante, es necesaria, afirman estos autores, una ardua reformulación del concepto mismo de Mesoamérica²⁰.

Para el mundo nebuloso vivido antes de la Conquista, nuestro signo espacial se contendrá en el horizonte mítico mesoamericano como el más amplio y profundo lugar del Nosotros. Mesoamérica sería, en este ensayo, el *mito englobante* de la antigua superzona geográfica, que se realizó a través de muy diversos *modos concretos*²¹; diferentes ritmos y caminos en un complejo devenir distinto, pero de múltiples formas interrelacionado; diferentes modos de habitar y hacer territorio y diversas duraciones y temporalidades entreveradas. Una complejidad de «sociedades», grupos, pueblos, mundos, de civilizaciones, transformándose en sus relaciones con los otros, con los pueblos de otros modos particulares, otros mundos, con o sin sus territorios, a diferentes ritmos, velocidades y direcciones; unidad mítica realizada en la diversidad y el movimiento, en el espacio mental de la oralidad.

Unidad iniciada en una tierra habitada por hombres —recolectores, cazadores y pescadores— desde hace 35 000 años, pero que se comienza lenta y diferenciadamente a constituir como tal a partir de la domesticación del maíz hace aproximadamente 7000 años²². El período de transición hacia el sedentarismo es llamado protoneolítico, y según

²⁰ *Idem*, p. 55–60.

²¹ Seguimos la distinción propuesta por Raimon Panikkar, que desarrollaremos más adelante, entre Cultura y Modos culturales, en la medida que la comunalidad sería el *Mito englobante* vivido en un tiempo y espacio «específico». Y los *modos concretos* esas diversas maneras de realizar la vida en el horizonte de ese mito dentro de un mundo particular. *El Espíritu de la política*, Barcelona, Península.

²² López Austin y López Luján, *op. cit.*, p. 19.

la propuesta de Jose Luis Lorenzo, va del 5000 a. C. al 2000 a. C., este horizonte coincide aproximadamente con el nacimiento de Mesoamérica, aunque, como Señala López Austin, el cultivo de plantas no sea «indisoluble» del sedentarismo²³; esto es importante, ya que como se dijo, en 1960 se encontraron evidencias del origen del maíz domesticado en el valle de Tehuacan, Puebla, y las fecha 5000 años a. C.²⁴

En la cueva de *Guila Naquitz*, en Oaxaca, fueron descubiertos restos de calabaza domesticada, con una edad próxima a los 10 000 años²⁵, lo que coloca a esta región como el centro de surgimiento de la agricultura más antiguo conocido hasta el momento en el continente, anterior a la vieja y hoy colapsada Mesopotamia²⁶. Este sitio era un refugio de nómadas, como aquellos mismos y anónimos nómadas que domesticaron y cultivaron el maíz, el frijol, el chile y la mencionada calabaza, entre otras plantas, y «esta invaluable herencia constituyó la base de la alimentación mesoamericana»²⁷.

Decimos, pues, que la unidad se cifraba, y se cifra, en el cultivo del maíz y su esfera: la *milpa*. Larguísimo proceso de adaptación, según McNeish, «disperso y geográficamente fragmentado» Señala Warman que la domesticación de esta gramínea sería:

Una creación colectiva e histórica de los pueblos que ocuparon en la antigüedad esa porción de la tierra americana, como un esfuerzo prolongado que requirió del interés y la pasión de miles de anónimos experimentadores agrícolas durante decenas de generaciones. Así se inventó la planta milagrosa.²⁸

²³ *Idem*, p. 22 y 24.

²⁴ Warman, Arturo, 1988, *La historia de un bastardo: maíz y capitalismo*, México, FCE, p. 45

²⁵ López Austin y López Luján, p. 24

²⁶ Hallberg, Boone, 1999, *Principios de agroecología y cambio paradigmático*, Oaxaca, mimeo.

²⁷ López Austin y López Luján, *op. cit.*, p. 61

²⁸ Warman, *op. cit.*, p. 46

El maíz para el 2000 a. C. ya predominaba en los territorios agrícolas del centro y sur del actual México²⁹. Y se continúa su cultivo. El biólogo Boone Hallberg, con 50 años de experiencia en la Sierra Norte de Oaxaca, señala que antes de acuñada la palabra *genética*:

Genetistas empíricos nativos desarrollaron variedades de maíz adaptadas precisamente a los miles de nichos agroecológicos y condiciones de estrés de Oaxaca, incluyendo resistencia a muchas plagas y enfermedades, asociación con bacterias fijadoras de nitrógeno, solubilizadoras de fósforo y antibióticas, que últimamente se están encontrando en sus tejidos y sus raíces. Todas estas características genéticas son de valor potencial para una agricultura más sustentable en todas partes del mundo³⁰.

El mosaico móvil de los mundos que componían Mesoamérica puede agruparse, por ejemplo, en 16 familias lingüísticas, y ver a algunas con muchos componentes, como la Maya, con más de veintitrés lenguas; a la familia lingüística Oaxaqueña, con el zapoteco, mixteco, mazateco, chatino, papabuco, cuicateco, triqui, amuzgo, popoloca e ixcateco; o las familias Lenca y Xincá, con sólo una homónima lengua³¹. Y dijimos en movimiento, y acudimos a Kirchhoff, cuando escribió que los habitantes prehispánicos,

...tanto los inmigrantes como los relativamente recientes, se vieron unidos por una historia común que los enfrentó como un conjunto a otras tribus del continente, quedando sus movimientos migratorios por regla general dentro de sus límites geográficos una vez entrados en la órbita de Mesoamérica.³²

²⁹ Rojas Rabiela, Teresa (coord.), 1991, «La agricultura en la época prehispánica», *La agricultura en tierras mexicanas desde sus orígenes hasta nuestros días*, México, Grijalbo/CONACULTA, Serie Los noventa, p. 23.

³⁰ Hallberg, Boone, op. cit.; las cursivas son mías.

³¹ López Austin y López Luján, ibid., p. 60.

³² Cfr. Rojas Rabiela, Teresa, op. cit., p. 15 y 17.

3. La mirada puesta en la parte baja del mapa, en ese lugar donde su área se adelgaza: Oaxaca. Considerado el estado más rico en especies de plantas y animales en México³³. El nivel estatal es otra extensión de nuestro signo. Desde el mundo nebuloso se vienen labrando aquí distintos mundos, nombrados en la era moderna como zapoteco, mixteco, chinanteco, mixe... Nuestro signo se circunscribe ahora al primero. En el otro tiempo, el de los gentiles, nos dice Whitecotton fue: «una de las más tempranas civilizaciones plenamente desarrolladas»³⁴. Trataré de definir esta frontera.

El significado del nombre que zapotecos y mixtecos se han dado a sí mismos es el mismo: *Bene'Zaa* y *Ñusabi*, respectivamente: Gente de las nubes. El nombre de «zapoteca» viene del náhuatl *tzapotecatli*, o pueblo del zapote, designación originada posiblemente por una derivación fonética y no semántica de *Bene'Zaa*³⁵. Suele considerarse que existe una continuidad cultural zapoteca en la zona desde por lo menos el 1 400 a. C. e incluso se sugiere que «los habitantes anteriores también deben ser identificados como zapotecos»³⁶.

Si bien, este complejo de redes tuvo su metrópoli en Monte Albán, de ninguna manera implica un pueblo zapoteco unificado y quieto, completo de antemano. Han habitado las tierras oaxaqueñas desde la costa del pacífico hasta las tierras bajas de Veracruz desde lo antiquísimo, en una compleja trama de migraciones, apropiaciones, expansiones y repliegues. Entre olvidos y nuevas fundaciones. Esto nos lleva a distinguir cuatro grandes regiones zapotecas: el Istmo, la Sierra Sur, los Valles centrales y la Sierra Norte. Cada una presenta tales particularidades que será injusta cualquier descripción general que intente abarcar «lo zapoteco» en estas cuatro regiones. Si hablamos de zapotecos, suponemos que comparten en la profundidad una variante, un modo concreto, un giro, del mito mesoamericano.

La órbita de Mesoamérica, dijo Kirchhoff. El signo del que hablamos, *Nosotros*, la primera persona del plural, supone el pluralismo de la persona, la existencia de personas

³³ «Esta diversidad es consecuencia de su localización geográfica e historia geológica, que le confiere una gran variación topográfica, climática y edáfica», Schibli, *idem*.

³⁴ Whitecotton, Joseph W., 1977, *Los Zapotecos. Príncipes, sacerdotes y campesinos*, México, FCE, p. 15

³⁵ Whitecotton, *op. cit.*, p. 36

³⁶ *Idem*, p. 37 y 319

concretas que son en sus relaciones con otras personas igual de concretas, que se enlazan en su comunicación, en su oralidad y la de otros, un mezcál y toda la risa, en la emoción, la fiesta, y realizan el territorio comunal, a partir de los ejercicios de Autoridad, Trabajo y Fiesta comunales, en un contexto sociohistórico específico. En relaciones de reciprocidad y de poder con otras personas y seres naturales y sobrenaturales, múltiples fuerzas, que conviven, se enfrentan, combaten, entre sí en un orden / desorden a la búsqueda de armonía, que comparten, *guelaguetza*, en otros Nosotros y otros Otros —con los cuales se identifican y diferencian, los Nosotros y los otros, temporales, sudorosos, longevos, instantáneos, habitables, irreductibles, estratégicos,... en permanente recreación y relación, enlazados, yuxtapuestos, concéntricos, inversos, relacionales, girando, constituyéndose en la realización de dos espirales básicas, el afuera y adentro de lo territorial, a través de la *espiral de la oralidad*.

El Nosotros es un nudo de nudos de relaciones y puede ser una red o redes de relaciones: es comunicación y realización comunitaria. El Nosotros y los Otros: dos núcleos con su órbita. Dos órbitas, dos temperaturas, dos pequeños mitos compartidos hacia dentro y compartibles o excluyentes con los otros, dos semblantes dos posiciones dos posibilidades de realización. En juegos de poder, bajo estados de dominación, y/o de reciprocidad.

El Nosotros es otra, una *cuarta espiral*. Un signo que cambia de significante y de significado, de referente, según la época, el lugar y situación. Un hilo aleatorio al relato. El nosotros sería un instrumento analítico para rastrear en la oralidad y la bibliografía disponible, y construir una *curva de realización histórica del territorio*, (una especie de «Historias de la Comunalidad»), a través de la recreación escrita de algunas narraciones sobre las diversas relaciones que van y vamos siendo Nosotros y Otros. Con base en lo que me contaron, leí, miré, platiqué, viví, conviví: en lo que me fue dado convivir y aprender y aprehender de la oralidad ixtepejana. En la oralidad está un corazón de la memoria. Y por ende, es fiesta y trabajo, emociones, pensamientos, decisión, conocimiento comunal. El otro corazón de la memoria radica en lo Innombrable.

En fin, el Nosotros sirve para construir, a partir de los testimonios orales, de otros textos y de la experiencia del *dizque*, la reproducción histórica del mito, centrada en los

procesos de identificación y diferenciación entre algunas de esas personas, ixtepejanas, serranas, oaxaqueñas, en el eje del territorio comunal. A esos *nucleamientos de lo colectivo*³⁷, a ese complejo de relaciones relacionándose, a ese modo, a ese don en reciprocidad, en la medida de la capacidad, taras y necesidades de este ensayo.

El Nosotros puede ser útil para trazar diferentes perspectivas y conjeturar sobre cierta atmósfera o ámbito. En nuestro caso, se trata del territorio comunal de Ixtepeji. En fin, el Nosotros es una estrategia discursiva. De ninguna manera una certeza, más bien, el Nosotros como *hipótesis de trabajo*. Es más: este ensayo pudo titularse, ya en la euforia: *Una historia de Nosotros: cartografía de la Comunalidad*. Pues me parece, en el Nosotros y los otros se vive la comunalidad.

El Nosotros es la persona del plural. La comunidad en su territorio. Y fuera de él. A partir de ahí, de ese primer Nosotros, se deshojan otras formas de Nosotros: a) hacia dentro en la *urdimbre* de la comunidad (familia, compadrazgo, barrio...); y b) entre comunidades; de carácter sectorial o regional; c) en relación con la Iglesia, el Estado y al Sistema económico. También d) los Nosotros que se formaron fuera del territorio comunal, lejos de la Sierra, en otras regiones, otros estados y otro país. Donde crearon por el hecho de ser Nosotros y los otros, territorios nuevos, extensiones quizá del comunal, otros nodos otros vectores para el Nosotros. Nosotros de otro modo.

Diacrónica y sincrónicamente relacionados con otros Nosotros que somos Nosotros u Otros. Nosotros que se forman y desaparecen, que duran años o toda la vida; que se encantan y desencantan; que contienen a otros y son parte de otros Nosotros; que evocan y generan en sus relaciones otros Nosotros y otros Otros. Nosotros recordamos y nos olvidamos, y recordamos a otros Nosotros que fuimos o que decimos haber sido, a otros Nosotros que eran Otros. Y también olvidamos o ignoramos algunos Otros. Y cada Nosotros es realización del territorio comunal y de éste emerge. El Nosotros es relación de los serranos con la Tierra, entre sí, con otros y consigo mismos. Para engendrar nuevos y posibles Nosotros.

³⁷ Con este concepto Zemelman se refiere a los sujetos colectivos. En nuestro caso lo empleamos para explicar, por su sonoridad, lo que entendemos por el ámbito de *Nosotros*.

Además, el espacio estatal de Oaxaca, en tanto probable lugar de los Nosotros, ha sufrido modificaciones en su organización interna a lo largo de los siglos. Las divisiones políticas en el estado han influido en la delimitación de los territorios y en la recreación de las identificaciones y diferenciaciones colectivas.

4. Supongamos que hay un conjunto de cordilleras, boscosas, agrestes, con aire de serena eternidad llamado Sierra Norte de Oaxaca (cerramos otra vez el signo), donde se encuentran 7 de los 9 tipos de vegetación terrestre que hay en México; y que si medimos lo que especialistas llaman el gradiente altitudinal va de los 800 metros sobre el nivel del mar, en las selvas altas perennifolias (¡qué palabra!), hasta los bosques de pino-encino a 3400 metros sobre el nivel del mismo mar. Y ya metidos en datos podemos decir con ayuda de los que estudian éstas cosas que es una de las regiones más ricas en salamandras de la impronunciable familia *Plethodontidae* y que alberga el bosque mesófilo de *Oreomunnea mexicana*, uno de los bosques más antiguos del planeta, congelado en el tiempo. A nivel nacional se dice que esta área es la número uno en especies de mariposas, y de las más ricas en especies de aves³⁸.

Sierra Norte

La historia y territorio compartidos entre los tres grupos etnolingüísticos que habitan la Sierra Norte de Oaxaca, a saber, mixes, chinantecos y zapotecos³⁹ serranos hacen que actualmente tengan mayor afinidad e intereses en común que con sus contrapartes étnicas ubicadas en otras latitudes oaxaqueñas. Hay más cercanía cultural, histórica, política y ecológica entre los zapotecos, mixes o chinantecos serranos, que la de aquellos con los zapotecos del Valle o del Istmo. Por eso, sería una extravagancia pensar en el Pueblo zapoteco formado por serranos, vallistas e istmeños. Sin embargo, no hay que

³⁸ La Trova, 1999^b, *Nosotros los serranos. Programa de desarrollo sustentable de la Sierra Juárez*, Guelatao, FC/PNUD/SEMARNAP.

³⁹ Para los zapotecos se suele distinguir cuatro zonas lingüísticas en esta región: serrano, cajono, nezicho y bixano. Los chinantecos pueden ser divididos entre los de la zona baja y la alta, siendo esta la que se ubica en nuestra región de estudio.

olvidar que la Sierra Norte de Oaxaca es ante todo una definición política y está formada por los ex-distritos de Ixtlán, Villa Alta, Choapan y Mixe⁴⁰.

Para los intereses y alcances de esta investigación nos centraremos en una comunidad zapoteca serrana, Santa Catarina Ixtepeji, ubicándola como eje histórico de un signo *variable de recreación territorial*.

Sector Sierra

Dentro de la Sierra Norte de Oaxaca se ubica una región conocida como *Sierra Juárez*, correspondiente a los ex-distritos de Ixtlán y Villa Alta. Se trata de una delimitación definida histórica, cultural y ecológicamente por los mismos habitantes de las comunidades que la componen, y reconocida como tal por el resto de las comunidades de la Sierra Norte y por las de otras regiones de Oaxaca.

Puesto que, como veremos, cuenta con aceptación de quienes habitan la región a nominar y es usado por ellos, este signo cumple su condición convencional. O sea, que no me lo saco de la manga.

En la Sierra Juárez conviven comunidades chinantecas y zapotecas. Éstas son mayoritarias y por la ubicación geográfica, así como por cuestiones ecológicas, históricas y culturales —y no sólo lingüísticas como normalmente se cree— están organizadas, más de *facto* que formalmente, en sectores. Algunos investigadores han propuesto sus distintas divisiones sectoriales para la región. Tampoco entre los serranos hay un acuerdo claro y definitivo entre los límites de uno y otro. Sin embargo, para este ensayo tenemos:

1. Sector Sierra o Ixtlán.
2. Sector Villa Alta.
3. Sector Cajonos.
4. Sector Rincón.

Ixtepeji se localiza en el sector Sierra y éste será nuestra área de interés, aunque para evitar confusiones y debido a que mencionaremos otros, como los del Rincón y Villa Alta, a lo largo del texto nos referiremos a ellos como *sectores*, dejando el término *región*

⁴⁰ Creado en 1938; Chance, John K., 1998, *La conquista de la Sierra. Españoles e indígenas de Oaxaca en la época de la Colonia*, Oaxaca, IOC/ FOESCA / CIESAS. p. 26

para la Sierra Juárez. La insistencia en esto se debe a que nos permite concentrarnos en Ixtepeji y sus relaciones a lo largo de su historia con las comunidades vecinas, de su sector, con la opción de ampliar la perspectiva a espacios geográficos y culturales mayores. De no hacerlo así, o nos perdemos en la maraña de historias locales al tratar de esbozar la región o bien, damos una imagen muy pobre de ella al ignorar las particularidades sectoriales.

En suma, el *Nosotros* se amplía o contrae según sea pertinente, desde la comunidad de Ixtepeji, pasando por el sector Ixtlán, de ahí a la región Sierra Juárez, hasta la Sierra Norte de Oaxaca.

Y más aún: este signo dinámico se sustenta en el espacio de lo cotidiano, personal y familiar, en la memoria y la esperanza, así como se inserta en los contextos estatal, nacional y mundial. Como dije arriba, se trata de una *signo de recreación territorial* donde tiene existencia el mundo de vida que es la comunalidad.

Es decir, la condición de *serrano*, es la identificación histórica más comprensiva entre las personas y comunidades del espacio regional a recrear. Antes que *zapotecos*, *mixes* o *chinantecos* (identificación técnica externa) son serranos. La pertenencia a una región física de la Tierra, la relación con la tierra en ese lugar de la Tierra es, en última instancia, la identificación más estable.

Como se ha dicho, la matriz de los procesos de identificación de mayor relevancia no estarían en términos de una inexistente *identidad regional* —entendida como *Mismidad*— (se es serrano porque se nace en alguna comunidad serrana o porque se vive de acuerdo a las reglas y modo de una, nada más), nada de *cultura* o *identidad zapoteca serrana*, sino más bien, el enfoque que deseo adoptar parte del reconocimiento del territorio comunal como realización del *Nosotros*, esa instancia desde donde se tejen y destejen diversos *Nosotros* (hacia la familia y la persona, en un sentido; y hacia lo intercomunitario, sectorial, interétnico [zapoteca/ chinanteco/ mixe]) pero siempre teniendo como fundamento eje, primordial, el territorio de la comunidad.

En suma, el *Nosotros*, en tanto signo, es una estrategia para responder a la cuestión: ¿Quiénes y cómo somos *Nosotros*?

Us and Them

El indio y su compadre

La raza indígena no puede amalgamarse (permítasenos esta metáfora) con ninguna de las otras. Esa raza debe ser sojuzgada severamente y aún lanzada del país, si eso fuera posible. No cabe más indulgencia con ella: sus instintos feroces, descubiertos en mala hora, deben ser reprimidos con mano fuerte. La humanidad, la civilización lo demanda así.

Periódico *El Fénix*, 15 de noviembre de 1848.

Pues donde esté tu riqueza,
allí estará también tu corazón.

San Mateo 6: 21

A mi entender, «indio» es un concepto equívoco, derivado de la sutil omisión que en la cartografía del Reino de Castilla⁴¹ se hacía de la mole ubicada entre Europa y Asia a finales del siglo XV. Pero resultó muy útil para clasificar a las personas y pueblos dentro del sistema de castas colonial. Y sobre todo, en la invención del *Otro* necesario en la construcción identitaria del europeo, incorporándolo a su universo simbólico como el

⁴¹ Hace poco un amigo madrileño me aclaraba molesto que no fueron los *españoles* quienes conquistaron América puesto que España aún no existía. Tiene razón y creo que es hasta cierto punto injusto e inexacto mantener ese error. Por lo general, los textos que abordan el tema olvidan ese detalle con lo que se comete una barbaridad semejante a la de quienes hablan de México y los mexicanos como algo anterior al proceso independentista y la instauración de la primer república. Y que aún hoy son términos por lo menos discutibles. El olvido de la historicidad en la formación de naciones e identidades es un gran obstáculo para el necesario replanteamiento de los Estados-Nación y los pactos en su interior, como para el caso de México proponen el EZLN y muchos más.

salvaje urgido de redención. Antes de la Invasión europea no existía: el «indio» es una construcción simbólica moderna⁴².

Desde entonces este concepto ha servido para anular las particularidades de los mundos comunitarios, como el *ayuuik* o *wirrarika*; para justificar su sometimiento basado en una supuesta inferioridad primordial dentro de los distintos proyectos nacionales, donde se llegó a extremos tales como negarles la tenencia de un alma o promover su inevitable extinción. Para este fin las elaboraciones teóricas y políticas públicas incluídas en lo que se conoce como mestizofilia⁴³ e indigenismo. En el periódico de hoy informan de una reunión donde algunos funcionarios se plantearon —una vez más— transformar la orientación del Instituto Nacional Indigenista (INI), pues ya les queda claro que:

El propósito principal de las políticas indigenistas fue integrar a estos grupos sociales a una nación homogénea y a una cultura nacional mestiza, mediante la aplicación de modelos de asistencia pública y beneficencia social⁴⁴.

Lo cual ha resultado un soberano fracaso. Cuando este instituto cumplió 50 años, recuerdo haber leído por ahí una declaración del entonces director del Instituto Interamericano Indigenista, José del Val, donde reconocía que los resultados del indigenismo eran algo parecido a un fiasco. Esta institución cambió de nombre recientemente, pero la orientación es la misma.

«Indio» e «indígena» han sido por siglos nociones racistas. Hay quienes argumentan importantes diferencias entre ambos términos, pero no me parece relevante esa discusión. En general se trata del mismo problema. Se argumenta que al definirse en el diccionario lo *indígena* como «originario del lugar que se trate», se sustrae del campo semántico de menosprecio que implica lo *indio*. Sólo hasta las últimas décadas se ha

⁴² Queda claro que no me refiero a los habitantes de la India, donde uno de los principales grupos étnicos más bien se conoce en español como hindúes.

⁴³ Basave Benítez, Agustín, 1990, México mestizo. Análisis del nacionalismo mexicano en tomo a la *mestizofilia* de Andrés Molina Enríquez. México: FCE. O la tesis delirante de José Vasconcelos en *La Raza Cósmica*.

⁴⁴ «El INI, en la mira para establecer el Puebla-Panamá», nota de Alma E. Muñoz, en *La Jornada*, 16 de junio del 2002, p. 9.

retornado, en un sentido opuesto y reivindicatorio, en el discurso de los intelectuales y organizaciones autonombradas «indígenas». Para nosotros, resulta más importante el señalamiento de Rodolfo Stavenhagen: «a pesar de haber recibido el derecho formal de ciudadanía[...]“los pueblos indígenas” han sido tratados frecuentemente como ciudadanos de segunda, cuando no se les negaban simplemente sus derechos»⁴⁵.

Los argumentos que sustentan la clasificación de lo «indígena» son de carácter racial y cultural. Para mantener el primer tipo de argumento debemos aceptar la existencia de *purezas* raciales, continuas en el tiempo, y que a una de ellas le corresponde por sus características fenotípicas (la manifestación del potencial genético en relación con el medio ambiente observable en un organismo⁴⁶) el título de «indígena», lo cual es un disparate lógico, biológico e histórico. Ya Ernest Renan en un esclarecido ensayo expresó la inconsistencia de los argumentos raciales como sostén de los proyectos nacionalistas:

La verdad es que no hay raza pura y pretender hacer política con análisis etnográficos es una quimera. Los países más nobles como Inglaterra, Francia e Italia son aquellos en que la sangre está más mezclada. ¿Es acaso Alemania una excepción? ¿Hay un país germano puro? ¡Qué ilusión!⁴⁷.

Si bien, con frecuencia solemos admitir que a los mexicanos son dos matrices culturales, la mesoamericana y la occidental, las que nos conforman, esto se acepta sólo por simplificar el análisis y es fuente de más de un malentendido. Se ha documentado cómo esas grandes matrices no son monolitos cerrados en sí mismos, sino más bien complejos constructos derivados de intercambios, apropiaciones, imitaciones, olvidos, imposiciones, resistencias, inercias y de todo aquello que sucede cuando diversas tradiciones entran en prolongado contacto. Tan sólo pensemos en el mundo árabe que

⁴⁵ Stavenhagen, Rodolfo, 1998, “Las organizaciones indígenas: actores emergentes en América Latina” en *La sociedad frente al mercado*. México: La Jomada ediciones/UAM-Xochimilco, p. 316. Las comillas son mías.

⁴⁶ Nuevo Espasa Ilustrado. Diccionario enciclopédico, 2000, México, Espasa, p. 719.

⁴⁷ Renan, Ernest, 1882, *¿Qué es una nación?*, Mimeo, p. 6.

nutrió a los habitantes de la península ibérica y a nosotros a través de ellos; o en la presencia de «lo negro», lo africano en nuestro sedimento; o influencias menos evidentes como la japonesa o hindú; también habría de considerarse las inmigraciones de judíos, chinos, libaneses, franceses, alemanes, italianos, españoles y sudamericanos del exilio, ingleses, menonitas y gitanos, y la trascendencia o no de sus asentamientos en distintas regiones de México⁴⁸.

La diversidad fenotípica entre los distintos grupos englobados en el criterio de «indígenas» a lo largo y ancho del planeta son otra muestra del carácter estrictamente ideológico del término. Ideológico en una perspectiva basada en la de John B. Thompson donde me parece, es un adjetivo, un aspecto posible de las relaciones políticas, cuando el sentido movilizado por una fórmula simbólica contribuye a mantener o subvertir un estado de dominación⁴⁹.

Los argumentos de orden cultural se refieren por lo general a que se trata de grupos —difícilmente culturas o sociedades⁵⁰— de mentalidad prelógica, irracional, primitiva o atrasada; con sistemas de conocimiento basados en el mito; de un conservadurismo irreductible, resistente al cambio; con una organización y tecnología tradicional; y asentados en ámbitos aislados y rurales.

Existe un prolongado debate sobre la racionalidad o falta de ésta en las sociedades «no occidentales»⁵¹. A partir de la evidencia presentada por autores como

⁴⁸ Véase: Antaki, Ikram, «Al encuentro de nuestra herencia islamo-árabe»; Martínez Montiel, Luz María, «La cultura africana: tercera raíz»; Ota Mishima, María Elena, «El Japón en México»; Duque-Saberi, Isabel A., «La India en México»; Martínez Montiel, Luz María y Reynoso Medina, Araceli, «Inmigración europea y asiática, siglos XIX y XX»; y Lida, Clara E., «Los españoles en México, cultura y sociedad», en Bonfil Batalla (comp.), 1993, *Simbiosis de culturas. Los inmigrantes y su cultura en México*. México, FCE.

⁴⁹ Thompson, John B, 2002, *Ideología y cultura moderna*. México: UAM-X.

⁵⁰ Aquella afirmación del antropólogo Redfield que Cynthia Hewitt nos recuerda:

“Después de todo, [para Redfield] una comunidad campesina no sólo era una cultura parcial, sino también una sociedad parcial (como lo había señalado Alfred Kroeber en su clásica definición de 1948); y de hecho podría resultar que fuera «un sistema tan incompleto que (tal vez) no debiera describirse como una estructura social (en sí)», ni tampoco representarse como un sistema cultural en sí mismo”. Hewitt de Alcántara, Cynthia, 1988, *Imágenes del campo. La interpretación antropológica del México rural*, México, El Colegio de México, p. 120.

⁵¹ Para una revisión de las principales posturas en este debate dentro de la antropología véase González Flores, Roberto, 1999, «Introducción: las bases conceptuales de una ciencia», en

Malinowski, Toledo, Martínez Alier, Roberto González, y de mi propia experiencia en la Sierra Juárez, es posible sostener que los sistemas de conocimiento de estas sociedades son racionales, coherentes y lógicos en sus propios términos, es decir, que parten de premisas distintas a las de la ciencia «occidental» Que se trata de un tipo distinto de racionalidad.

La postura contraria, donde lo «no occidental» carece de racionalidad, está basada en los prejuicios, la ignorancia y ante todo, en el sistema de dominación capitalista donde la ciencia normal⁵² se inserta y justifica su estructura de poder. La antropóloga Laura Nader señala:

La tradición predominante de la ciencia occidental es sólo una tradición entre muchas. Historiadores de la Ciencia que la describen como una tradición de origen europeo están equivocados e ignoran la extraordinaria diversidad en tradiciones científicas dentro de la misma Europa, tradiciones que han competido por el derecho de controlar la producción del conocimiento⁵³.

Todo esquema conceptual, desde la perspectiva del constructivismo pluralista que en este ensayo adoptamos, contiene *para ser* los presupuestos señalados por Olivé: ontológicos, epistemológicos, axiológicos, metodológicos y metafísicos⁵⁴. Que no deja de ser eso: suposiciones previas, anticipadas.

La llamada ciencia «occidental» parte de sus propios mitos (relación jerárquica sujeto-objeto, neutralidad, la posibilidad y derecho de conocer y controlar con precisión la naturaleza exacta de la realidad real, la Razón Única y Universal, etc.) Y se crea nuevos. De igual manera las sociedades en las que se generó. Baste como ejemplo la idea de «Progreso», del «Individuo», la «Libertad» o la «Democracia», a la que el escritor

Ciencia Campesina. Agricultura y alimentación en la Sierra Norte de Oaxaca. California: Universidad de California-Berkeley, tesis doctoral.

⁵² En el sentido que le da Kuhn, Thomas S. 1971, *La estructura de las revoluciones científicas*, México: FCE.

⁵³ González Flores, *op. cit.*, p. 14.

⁵⁴ Olivé, León, 1999, *Multiculturalismo y pluralismo*, México, Paidós/UNAM, p. 137.

William S. Burroughs llamó —en su traducción castellana— «esa chapuza idiota». Los mitos científicos fundamentan no sólo las ciencias naturales sino también las sociales y humanas. Leemos en Eric Wolf:

Si la sociología opera con su mitología de *Gemeinschaft* y *Gesellschaft*, la antropología opera con demasiada frecuencia con su mitología de lo primitivo prístino. Ambas perpetúan ficciones que niegan los hechos de las relaciones y participaciones en marcha.⁵⁵

Sobre las llamadas *sociedades tradicionales*, propias de los «indígenas», debemos insistir en el hecho de que éstos son un producto moderno. Que sus organizaciones políticas, urdimbre social, música y tecnologías, por mencionar algo, son resultado de un sistema de intercambio e interacción colonial y por ende, se han moldeado dentro del marco de una era donde el sistema colonial trasatlántico europeo comienza por hacer las veces de *interfase*, de conector legitimado por toda vía como soberano entre las diferentes regiones del planeta, en esa fiesta de saltimbanquis llamada Modernidad, donde no hay problema con el diálogo: simplemente que se ha conducido desde la obnubilada lógica capitalista. La dicotomía entre tradicional y moderno es una ociosidad. Los mundos modernos están exentos de purismos. En dado caso, la cuestión medular radica en comprender *qué tipo* de modernidad se ha construido en sociedades concretas. El *cómo* de esas múltiples experiencias, duraciones y temporalidades.

Esto nos llevaría a entender en el proceso subaltermo de los otros, nuestros propios procesos subalternos en la confección de la esponja global, el Gran Casino, del Sistema tecnocrático. Sospecho que desde siempre la noticia de mundos distintos realmente vividos por personas concretas ha caído en los suelos como semilla. Germina o no y todas las veces lo hace o no lo hace por diferentes causas y de distintas maneras. Desde antes, digo, el conocimiento de formas concretas de *realización en la resistencia* ha formado parte de la metodología que se plantea como problema el construir modos más dignos de vida.

⁵⁵ Wolf, Eric R., 1994. *Europa y los hombres sin historia*, FCE, México, p. 33

Por último, los fenómenos de migración —presentes en la Tierra desde que Adán fue expulsado del Paraíso, cual infortunado participante del *Big Brother*, pero acelerados durante el siglo XX por un sistema económico donde cada día es un «error de diciembre»— la educación escolarizada y los medios electrónicos de comunicación hacen más que dudosa la afirmación donde se dice que los «indígenas» viven apartados en el campo.

Con las líneas anteriores quiero mostrar que lo «indígena» sólo es una categoría de clasificación dentro de los esquemas conceptuales hegemónicos desde la Conquista, a cuyos intereses económicos y políticos es funcional. Y no una «realidad objetiva» como se nos ha hecho mirar y creer. En esa creencia radica la *verdad* del mito y no en su contenido específico⁵⁶ que, como argumenté, es insostenible. Tan concepto es como el de *hábitus*, Sujeto social o Metempsicosis: puras abstracciones que buscan dar cuenta de lo real. Éstos quizá menos nocivos que aquel. O quién sabe...

Por ello y porque las personas a cuya historia se refiere este ensayo no se identifican a sí mismas o a sus comunidades como «indígenas» ni «indias», este concepto identitario no es útil aquí. Y proponemos su *abandono por inconsistencia*. Con ello, no creemos repetir la vieja posición liberal adoptada por José María Luis Mora en el primer tercio del siglo XIX, donde propuso se desterrara el uso público de la palabra «indio» y la ley declarara en un acto de prestidigitación categórica: «Ya no existen los indios», para justificar su inexistencia en las Actas de Gobierno y su inclusión en el omnicomprendido y vago concepto económico de «pobre» Recordemos que esta propuesta se dio en el debate frente a las ideas del también liberal Juan Rodríguez Puebla, quien exaltaba «lo indio» en la composición de la recién independiente república y sugería el establecimiento de un sistema educativo indio separado. Como Shirley Brice señala: a pesar de la petición de Mora, «no desaparecieron el término [indio] ni su realidad, aunque los participantes a los debates del congreso recurrieron a la frase “los llamados indios”»⁵⁷.

⁵⁶ Florescano, Enrique, 1999b, *Memoria mexicana*. México, FCE.

⁵⁷ Brice Heath, Shirley, 1986, *La política del lenguaje en México: de la Colonia a la Nación*, México, INI, p. 75

Nuestra propuesta de mostrar el carácter discursivo de la dominación sustentada en la ciega categoría de «indio» para eliminarla pretende, desde lo simbólico, motivar una transformación política de la realidad en la medida que resulta evidente lo necesario de un nuevo lenguaje para esa realidad negada y existente en la diversidad de modos de ser, pensar, sentir y actuar dentro de México. Erradicar a los conceptos «indígena» e «indio» con el propósito, no de mantener su sometimiento bajo otro nombre cosificante, y sí de obligarnos a *pensar de otra manera* el pluralismo de la Vida y, sobre todo, actuar en consecuencia.

Algo similar ha dicho, entre otros, el escritor Carlos Montemayor quien asegura es un paso necesario hacia el reconocimiento cabal de la multiculturalidad en el país⁵⁸. Es más, aquí se pretende evitar al máximo las categorías y los esquemas de análisis que imposibilitan la comprensión de la compleja dinámica vital en la Sierra Juárez y reproducen los sistemas de conocimiento que fundamentan los sistemas de dominación vigentes. La intención última y romántica del texto es contribuir más bien a subvertir dichos sistemas de conocimiento y de poder.

Al abandonar las gafas racistas que nos hacen ver puros indios y no indios, podemos inventar otras que permitan ver la *diferencia*: personas de carne y hueso, organizadas en sus propios mundos y mitos. ¿Qué sentidos nuevos se crearían cuando aprendiéramos a nombrar a los pueblos zapoteco, huave o mixe con los nombres que ellos se dan a sí mismos desde siempre?

Afirmar que en la Sierra Juárez no hay «indios» ni «indígenas» ni «cultura o sociedad indígena» ni «sociedades tradicionales o campesinas», (y más adelante diremos que tampoco está el *Hombre* ni una multitud de *Yoes* ni *individuos*, ni siquiera *Cultura*), nos lleva al menos a dos problemas: definir entonces qué *sí* hay en esa región, quiénes son *ellos*, de quién es que escribo cuando escribo así: *Nosotros*. Y ubicarlos en el actual movimiento indígena. Este último punto lo abordaré en el *Recalentado*, al final del ensayo.

⁵⁸ Esto lo escuché de pasada en una entrevista que le realizaron en televisión. Era en Canal 11 del IPN en la ciudad de México, pero no doy razón del programa o la fecha. Imagino debe tenerlo por escrito en algún trabajo suyo porque son ese tipo de cosas que deben decirse una y otra vez.

Los nombres de Nosotros

Pensar los mundos con la idea peregrina de cuestionar su desenvolvimiento, sin pensar jamás en los límites de la lengua con la cual pretendemos hacerlo, es algo irrisorio, según Roland Barthes, «es querer destruir al lobo alojándose confortablemente en sus fauces»⁵⁹ Esta afirmación llama a uno de los *límites estructurales del conocimiento* por su propio nombre. Y recuerda otra contundente observación, esta vez de Roman Jakobson: en última instancia *las teorías son sólo construcciones lingüísticas*. Y por lo tanto históricas, y por ello, desmontables.

Esto viene a colación por el término racista visitado arriba y por otros, igualmente arraigados y cuya fortaleza debe más al trabajo de los filósofos que a la «realidad real», cualquier cosa que ésta sea. De la Realidad real o Universo físico sabemos bastante poco y ese poco lo tenemos en metáforas, con las cuales construimos nuestro mundo. Así de precario el conocimiento.

Tenemos al *Hombre*, al *Homo sapiens*, al Yo, al *Individuo*... Como Foucault señala «el hombre no es el problema más antiguo de la humanidad»; y la idea misma de Hombre, así con mayúscula, ya nos habla de una pretendida unidad y universalidad, de una mismidad imposible entre los 6 000 000 000 de habitantes en el planeta. Qué decir de los desaparecidos (*los hambrientos, los locos, los que se fueron, los que están en prisión*, agrega Charly García) Como aquel autor afirma, es probable que el Hombre, como nudo epistémico, desaparezca⁶⁰. En el Mundo serrano, el *Hombre* no está. Ni el *homo sapiens*. Tampoco, la neutralidad de los *seres humanos*. Hay, eso sí, *hombres y mujeres concretos*, diferentes, irreductibles uno al otro, y complementarios entre sí. En todo caso, si se me permite el exceso, podríamos hablar del *homo cordis*. Donde el rasgo distintivo ya no es el pensar o saber, sino la emoción compartida, relacional. La comunidad del *sentimiento*.

El concepto de Yo también nos resulta problemático. En palabras de Nietzsche: «Ese antiguo e ilustre "yo" no es [...]por decirlo suavemente, sino una hipótesis, un

⁵⁹ Citado en González de Oleaga, Marisa "De lobos y de fauces: el conocimiento sociohistórico en el fin de siglo" en *Estudios sociológicos*, sep-dic. 1997. Hemeroteca Virtual ANUIES <http://www.hemerodigital.unam.mx/ANUIES>

⁶⁰ Foucault, Michel, 1999, *Las palabras y las cosas*, México, FCE, p. 375

alegato; ciertamente no una certeza inmediata⁶¹. Visto así, pensar en términos del *yo* es inapropiado para la comprensión de la vida en comunidad. Tal vez, podríamos caer en la tentación de suponer un *Yo diluido* en el colectivo o de un *Yo expansivo*, multifacético. Pero seguiríamos pensando en una *tlayuda* con el modelo de una pizza. La condición de persona de los serranos, aún en estados de particular y singular, siempre en un *Nosotros*, que supongo puede constatarse históricamente en el periodo que va de la Conquista a la mitad del siglo XX como la asumida y construida, excluye la perspectiva teórico metodológica cuya premisa es la existencia de algún conspicuo *Yo*.

Ciertamente, entre los ixtepejanos el uso extensivo del español como *lingua franca* en los últimos tiempos hace que el pronombre *Yo* sea empleado en la construcción de discursos lingüísticos y en la estructuración del pensamiento propio de la escritura⁶²; sin embargo, aún en el castellano en que se produjeron los relatos que forman la base de este ensayo, es posible advertir con claridad que el pronombre *yo* se emplea la mayoría de las veces para designar el estado de *particular* o *singular* de una *persona*, pero ese *yo* muy raras veces connota un estado de *cualquiera* o de *individuo*: esos *yo* prácticamente no existen en la región. Ante todo está el *Nosotros*. En la persona plural el singular adquiere sentido. Volveremos a esto más tarde.

Los procesos y su epifenómeno

Sostendremos una distinción, para después relacionar, entre *Procesos de identificación y diferenciación*, e *Identidad*. Los primeros son fundamentalmente orales, consecuencia y realización territorial del *trabajo* y la *fiesta* en la *guelaguetza*, procesos que involucran todas las dimensiones y niveles, por decirlo así, del florecimiento comunitario y personal de *Nosotros*.

Los múltiples *Nosotros* se *viven*, se forman, son, en esos procesos de identificación y diferenciación cotidianos, profundamente orales. En el trabajo colectivo. En la comunicación diaria, cara a cara, en la emoción, en el recuerdo y su charla —fuego de la cocina— se realiza un *Nosotros*.

⁶¹ Cfr., Mafessoli, Sobre el tribalismo.

⁶² Ong, Walter, *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*, México, FCE, p. 81, ss.

Por *Identidad* entiendo simplemente al *tropo*⁶³ enunciado en un contexto específico para designar una distinción *política*, en el sentido estricto del término, y puede significar la *cristalización nombrada* de un torrente *auténtico* de procesos de identificación y diferenciación; o ser sólo una estrategia discursiva dentro de la lucha política que en cierto contexto socio histórico se da, entre muchos posibles significados sociales.

La *identidad* en tanto *tropo* pertenece al ámbito de las valoraciones simbólicas y puede ser usada —estructura simbólica al fin— en el análisis para reconstruir discursivamente los *procesos de identificación y diferenciación donde se realizan los Nosotros* que suponemos subyacentes al *tropo*, y en último caso revisar algunas valoraciones y usos del mismo en las relaciones de poder social e históricamente determinadas.

En otros términos, la *Identidad* es un *epifenómeno* de los *procesos de identificación y diferenciación* que definen en cada caso lo que somos, nuestro *Nosotros*. De naturaleza lingüística, *trópica*, necesariamente debe comprenderse como *forma simbólica*, en tanto estructura discursiva construida con una cierta intencionalidad y referentes, dentro de convenciones previas, a partir de esquemas y reglas que la construcción y uso del *tropo* modificarán, en contextos socio históricos específicos⁶⁴.

No obstante, las nociones de *procesos de identificación y diferenciación* e *Identidad* no deben confundirse en el análisis: se trata de cuestiones relacionadas pero diferentes: para empezar, no todos los primeros se objetivizan en un *tropo* enunciado, en una definición verbalizada de *identidad* designada por otros o autoasignada.

Por otra parte, muy pocos de estos *tropos* son accesibles para un *dizque*, y sobre todo manejables: los relatos que escucha apenas son algunas de las conjugaciones posibles y realizadas en el horizonte de la comunalidad y más cuando se toma en cuenta el ambicioso lapso escogido en el estudio de este ensayo; y encima de esto, de notable trascendencia, es el hecho de que la comunalidad, esto es, la vida comunitaria cotidiana,

⁶³ *Tropo* sería aquí, adaptando la definición de Enesidemo de Cnosos, la enunciación de diferencias e identificaciones en las representaciones entre las personas, nosotros y otros. Nicola Abbagnano, *Diccionario de filosofía*, México, FCE, 2003, p. 1158. Se trata pues, de una figura retórica que expresa los modos de relación.

⁶⁴ Según Thompson, los aspectos intencional, convencional, estructural, referencial y contextual constituyen toda forma simbólica; *op. cit.*, p. 205–228.

rebase por mucho los ámbitos y competencias del lenguaje. «La comunalidad nunca se fundó en el discurso», escribió Jaime Luna.

En fin, la identidad es un problema lingüístico. Y los procesos de identificación y diferenciación van mucho más allá de ese sistema simbólico: ocurren a todo nivel de la vida, desde el biológico hasta el intuitivo y espiritual; conflicto de fuerzas que generan universos significativos y no significativos, intuitivos, emocionales, cobijados por lo Innombrable.

De tal forma, la identificación discursiva, el tropo específico, no constituye ni de lejos una representación más o menos auténtica del estado que guardan los procesos de identificación y diferenciación a todos niveles en una comunidad y sus vecinas, y los miembros de una comunidad en otros estados, en el *Gabacho*, en un momento dado de su vida. Sin embargo, son esas cristalizaciones simbólicas una de nuestras mejores herramientas para la recreación de esos procesos de distinta profundidad, duración, consistencia, que son los de identificación y diferenciación.

Es decir, no debemos perder de vista en esta perspectiva, que la enunciación concreta del Nosotros en un contexto dado, esto es, la identidad como tropo, es un valioso medio para la comprensión de —por decirlo de manera simple— los complejos procesos de *oralidad* y *trabajo*, comunitariamente organizados por la *Autoridad* constituida y constituyente, en el marco ético de la *reciprocidad*, donde el *servicio* es un valor fundamental de realización, a través de los cuales se crea y recrea el Territorio comunal. Una comunicación cotidiana entre la *Bene gaxia*, la Gente cercana.

El fin de la comprensión está dirigido hacia los procesos de la comunalidad, que son en primera y última instancia los que la forman, y no sólo a los *medios* discursivos que empleemos en el ejercicio para lograr aquel fin. Puesto que el fin no es el tropo en sí mismo, su condición ontológica, sino *mirar* sus modos de construcción dentro de los relatos y los sentidos y valoraciones sociales que pudieron tener, como parte de la reconstrucción ficticia en un relato que el *dizque* hace, de lo que interpreta como los complejos procesos incluidos en el verbo *habitar*, cuando es conjugado allá en la Sierra en comunidad.

Pero eso lo veremos más adelante, por ahora revisemos otras metáforas llegadas del mundo de la filosofía, traídas para imponerse —impuestas de hecho— sobre nuestras miradas.

Para intentar una primera definición de quienes viven la comunalidad, quiénes son los serranos, de quién es que hablamos, podemos proceder por el viejo método de señalar lo que *no* son. Comencemos por lo evidente: en términos globales, los hombres y mujeres que habitan las comunidades de la Sierra Norte *no son ni han sido unos cualquiera*.

Don Nadie

Un cualquiera es *uno-de-tantos*, según la tipología de García Bacca⁶⁵ de los cinco *estados* asumidos por la entidad que solemos llamar Hombre; un estado que se adquiere cuando se considera a este hombre sólo como un Don Nadie, uno de tantos, en una población anónima, atomizada y desorganizada, sin historia, homogeneizada, de millones de habitantes, mejor dicho, de consumidores de productos industriales en serie.

El estado de cualquiera se adquiere cuando se forma parte de una enorme aglomeración: cuando se forma una concentración humana que de tan grande resulta *ofensiva e inoperante*. Al aumentar demasiado el número de individuos en una colectividad, y no me pregunten cuánto exactamente es *demasiado*, entramos en los extraños terrenos de la estadística y su llamada *Ley de los grandes números*, de donde surge una *mayoría de medianos*, que pueden formar, por ejemplo, un Estado moderno.

Miles, millones de individuos con los mismos gustos, incluso la misma talla, inclinaciones, que serán satisfechas por la producción en serie: «se fabrica para un cualquiera, que es cualquiera justamente por haber miles y miles iguales, indiscernibles en este punto de él»⁶⁶

No debería molestarnos, continúa este autor, que tengamos que usar cosas no fabricadas en exclusiva para cada uno de nosotros, únicas «en todo universo actual y posible»; lo inquietante radica en que esas cosas «estén destinadas a esa inmensa

⁶⁵ García Bacca, *op. cit.* p. 75

⁶⁶ *Idem*, p. 76, ss.

cantidad de propiedades que tenemos en común, en que somos cada uno uno-de-tantos, un cualquiera o un Don Nadie, como uno de tantísimos otros»

La condición de *cualquiera* no se asume normalmente en la Sierra, al contrario, se trata en una situación tangencial (por no decir que inexistente para el periodo estudiado). Esto, primero, porque el *uno de tantos* se produce con una enorme aglutinación de individuos. La comunalidad es el mito consumado en cada comunidad, la cual no sobrepasa históricamente unas 3000 personas, a lo mucho: la mayoría tendrá un promedio de 1000. El número de habitantes de la Sierra Norte apenas ahora se acerca al del mundo nebuloso antes de la Conquista⁸⁷.

La comunalidad es un proceso en pequeñas comunidades y entre ellas y las regiones que forman y entre esas regiones, pero que tiene como primer referente al territorio comunal, desde donde se construyen distintos tipos y niveles de Nosotros (hacia dentro en su *urdimbre*, y hacia relaciones intercomunitarias, con el Estado y el Mercado mundial), no puede realizarse de manera indiferente, sin alteraciones, de manera auténtica, en una población de 100 millones. No puede haber un auténtico sentido de pertenencia, por parte de los serranos a entidades de esa magnitud, salvo escasas ocasiones, precisas y contextuales. La comunalidad sucede entre la gente cercana. Como pasa con la *democracia*, dice García Bacca: es demasiado inocente, cándido y falso pensar que es posible una auténtica democracia para 6 mil millones de terrícolas⁸⁸.

Ciertamente, se les han *imputado* diversas etiquetas de *cualquiera* a lo largo de los siglos: indios, indígenas, primitivos, zapotecos, grupos étnicos, campesinos, ciudadanos mexicanos, votantes, consumidores... Pero se trata básicamente de lo que Daniel Mato distingue como «identidades externas»⁸⁹. Son las representaciones sociales hegemónicas, construidas desde el Estado y el Mercado, la Iglesia, para identificar a los aparentes grupos a donde supuestamente pertenecen los serranos. Identidades, tropos políticos, representaciones creadas desde afuera, que sin duda han modelado las identificaciones

⁸⁷ Chance, *op. cit.*

⁸⁸ García Bacca, *op. cit.*, p. 84

⁸⁹ Mato, Daniel, coord., 1994, «Estudio introductorio», *Teoría y política de la construcción de las identidades y diferencias en América Latina y el Caribe*, Venezuela, UNESCO/ Nueva Sociedad, p. 16.

comunitarias, y *hasta cierto punto las han definido*. no son vividas por la gente cercana, cotidianamente, como tales, ni expresadas. Que yo sepa, un ixtepejano difícilmente se identificará como «indígena» dentro de su comunidad. Sin embargo, el mito de lo indio ha determinado en gran medida la exclusión e integración forzada, a la anatomía nacional y mundial, de las regiones, pueblos, comunidades, personas, encasillables dentro de ese concepto.

El proceso dialéctico y dialógico de intercambio y de relaciones de poder entre el Nosotros comunitario y los otros externos, Imposición/ Resistencia/ Adecuación, que llamaremos la *espiral afuera*, es también la tensión histórica entre la imposición del estado de *uno-de-tantos* a los serranos, con títulos, hemos visto, de indígena, campesino, ciudadano mexicano, consumidor, Pueblo, masa, público, audiencia, etc.; y la resistencia cotidiana, la conciencia y práctica vital de vivir y ser parte de una comunidad.

En el periodo estudiado, de la época nebular (otros dirán: precolombina, prehispánica, precortesiana, lo cual niega realidad a la Vida antes de la Invasión: es igual de horrible a designar nuestra época como postmoderna) a la mitad del siglo XX, el estado de *uno-de-tantos* en general no fue asumido por los ixtepejanos de manera significativa, y es hasta la segunda mitad del siglo pasado que podríamos hablar en otros términos de lo que es un *cualquiera* en la Sierra en el contexto de los medios electrónicos de comunicación y la globalización económica, pero como dirían por ahí, esa es otra historia. El cualquiera es el hombre-masa, un símbolo de la mediocridad.

Los Particulares

Nos parece que el serrano está siendo y sintiéndose más como *particular*, como partícula integrante de una comunidad y de los más diversos Nosotros. El estado de particular presupone una mirada y conciencia de sí y del mundo en términos de pertenencia a un todo orgánico. Aunque tendríamos dudas sobre los alcances de esta noción entre los serranos: supondría una mirada fragmentada de la realidad, de partículas en una totalidad. Y todo parece indicar que la mirada de la oralidad gira en otro sentido, menos a la parcelación del mundo en unidades manejables y más hacia el fluir continuo.

No es la oralidad una fuente de separación, ni una mirada holística de partes de un todo en armonía. Es la libertad de la palabra, el bisbiseo anónimo y profundo sin límites. De ahí que tengamos por *particular* a quien participa en ese fluir al modo comunitario. Un particular del territorio, en la medida que opera en términos de la *propiedad*. Inserto en la *urdimbre*, tejiéndola, en tanto esquemas flexibles y más o menos estables de redes de nudos de relación.

El serrano participa en la familia, el barrio, el comité... y en estos nucleamientos tiene desempeños determinados. Históricamente vemos que el número de miembros de una comunidad no crece indefinidamente sino que se mantiene dentro de rango manejable. No ha habido hasta ahora un fenómeno de superpoblación: el número de habitantes actuales apenas iguala al que hubo poco antes de la Conquista⁷⁰. En la comunidad serrana existen mecanismos de regulación que impiden un desbordamiento demográfico; hay que considerar también los factores ecológicos y los propios de la comunalidad entre estos marcos ordenadores.

La comunalidad *la hacen* o *la viven* particulares, miembros vivientes de una comunidad. Pero creemos que esta condición del serrano no sucede a manera de tropo: la comunidad serrana como sinécdoque, donde el todo se halla en las partes y las partes forman un todo, y cada parte puede ser todo. Más bien, el particular como miembro participante de la propiedad comunal.

Las partes o miembros son en número suficientemente pequeño para que pueda actuar en unidad, sin que se eche encima, inmisericorde, indiferente, la ley de los grandes números y trueque los miembros en simples partes, en uno-de-tantos.⁷¹

Históricamente el itepejano, el *Bene tzyela*, me parece, ha fluctuado entre el estado de *particular* y el de *singular*, alternancia y yuxtaposición, entrecruzamientos desde donde se teje y emerge la *persona en un nosotros*.

⁷⁰ Chance, *op. cit.*, p. 83-142

⁷¹ García Bacca, *op. cit.*, 91

Divisum ab alio/ Unum in se

El «individuo» es una conceptualización sobre un estado de la existencia humana planteada inicialmente en la Grecia Clásica y parte de dos premisas: *estar dividido de los demás y tener una indivisión o unidad interna*⁷². Fue reelaborada durante el Renacimiento europeo y podemos suponer la íntima relación que guarda esta recreación conceptual guarda con la Conquista y la situación colonial en la invención de los Otro radicales. La condición de individuo es una imposición necesaria en la expansión del Capital.

La Modernidad de las sociedades del pensamiento moderno clásico (Noratlántico), tienen en el *Individuo* a una de sus entidades más célebres y vertebrales (aunque no podemos olvidar que la *forma* del individuo históricamente no ha sido adoptada por entero en esas sociedades: a manera de conjetura, supongo que en los mundos que formaron y forman Europa y Estados Unidos, en sus naciones postindustriales, no siempre y no todos han sido, vivido y sentido como individuos. En Modernidades *subalternas* como la comunalidad, el individuo no ha sido un estado que históricamente sus hacedores asuman. En la comunalidad el individuo no existe.

Para el pensamiento moderno clásico el individuo significó un triunfo secular sobre la concepción que atribuía a Dios el centro de la Historia y de todo lo demás. El individuo: *el-que-no-puede-ser-dividido*. El Indiviso. Noción existencial que unida a la Razón y a la libertad sería la vía por la cual el Hombre alcanzaba su propia dignidad — señala Luis Villoro, y agrega que se trata de uno de los más valiosos logros de la modernidad⁷³.

El individuo es por definición un ser aislado, cerrado y completo con respecto al otro. Una mera ilusión. En la narrativa del siglo XX, particularmente en la obra de Joyce, Kafka, Faulkner, Cortazar, Rulfo, Proust, Borges o Beckett, encontramos algunos intentos demoledores de esta ilusión, mostrando hasta qué punto es artificial.

⁷² *ibid.*

⁷³ Villoro, Luis, 1992, *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento*, México, FCE.

El *Molloy* y todos los pobres diablos en los textos de Beckett muestran que el individuo no es dueño de sí mismo ni de su historia.⁷⁴ Totalmente de acuerdo con la invitación de Michel Maffesoli: «El individualismo es un bunker anticuado y, como tal, debe abandonarse»⁷⁵. Este sociólogo francés sugiere que en las sociedades contemporáneas y en la marcha de los diversos procesos de globalización, es necesario revisar la pertinencia de una noción básicamente filosófica (individuo) que ya no es útil para comprender el nuevo tribalismo y la identificación interpersonal. No obstante este desmarcamiento teórico, este cambio de gafas para el estudio de lo que solemos asociar con lo *cultural*, en nuestro caso es necesario destacar que la ilusión es doble: en aquellas sociedades realmente existen individuos, es decir, hombres y mujeres que se ven a sí mismos y a los otros como individuos, viven, sienten, se mueven, sueñan desde una condición asumida de individuo. En las comunidades de la Sierra Juárez y sus alrededores, el individuo es una especie rarísima: un canguro en el entorno la verdura. Durante el periodo estudiado, no hubo individuos serranos.

¿Por qué, dirá el lector, tal virulencia contra algo tan *natural* como el individuo, nuestra cúspide secular, fuente de la libertad? Simplemente, deseo remarcar el carácter no natural ni necesario de este aislamiento. Y su ausencia en la región. Porque ahí, la experiencia es entre Nosotros. En las comunidades serranas, más que *Ser*, *Somos*. Los miembros parten de premisas radicalmente contrarias a las del individuo; por definición la comunidad serrana excluye al individuo. O lo tolera, pero bajo dos opciones básicas: o participa, o mantiene su condición, a flor de piel, de Otro inconmensurable, al margen. Como en el caso del *dizque*. Pero la comunidad serrana, en tanto experiencia concreta de la comunalidad, se basa más en el encuentro con el Otro que en la separación.

Nos dice García Bacca: «individuo es un ser que es uno, porque se distingue de los demás»; esto es: «la distinción de los demás es causa de la unidad interna; la unidad externa es fundamento de la unidad interna». Para ejemplificarlo nos habla de varias

⁷⁴ Véanse por ejemplo: *Ulises*, *Finnegan's wake* de James Joyce; *El proceso*, *El castillo* de Franz Kafka; *Pedro Páramo*, del maestro Rulfo, *Luz en agosto*, *Santuario* de William Faulkner; *En busca del tiempo perdido* de Marcel Proust; Casi cualquier relato de Borges; o bien, la trilogía *Molloy*, *Malone muere* y *El Innombrable*, de Beckett.

⁷⁵ Maffesoli, Michel, 1998, "Sobre el tribalismo", en *Estudios sociológicos*, enero-abril.

habitaciones contiguas, separadas por una pared entre cada una, selladas perfectamente, de tal suerte que podemos decir que en cada habitación hay un *volumen de aire*, y podemos contar: uno, dos, tres volúmenes de aire por cuarto. Decimos que hay varios volúmenes de aire simplemente porque ese aire está *aislado*, por las paredes, del aire de la habitación vecina. Si alguien, por maldad o error, pusiera un «Hoyo marca Acme» en una de esas paredes divisorias o la tumbara a marrazos, o sólo quitará uno de sus tabiques, el aire correría entre las dos habitaciones fundiéndose, con lo que se pierde la unidad, multitud y distinción de uno y otro volumen de aire. Teníamos unidades distintas de aire porque ese aire *era mantenido aparte, separado de los demás*. Esas unidades se disuelven cuando desaparecen las paredes, *el fundamento de su distinción*.⁷⁶

El individuo, continúa este autor, se distingue de los demás no porque tenga unidad interior suficiente, de tal manera que aún sin estar aislado de los otros se mantenga esa unidad frente a esos otros, sino porque los individuos:

Tenemos cual vallas defensivas un conjunto de caracteres que nos hacen extraños, raros, extravagantes, afectados. Toda afectación, toda rareza, todo comportamiento extravagante no proviene del yo en cuanto *singular*, en cuanto original... y no teniendo por dentro nada por qué distinguirse, y teniendo, sin embargo, que ser *yo*, y *nada más que yo*, ponemos paredes, maneras raras... es entonces la única manera como el yo, teniendo que ser único en el mundo, y no sabiendo cómo serlo de sí, se da forma y estado de «individuo», para así distinguirse de los demás —en rigor es uno por distinguirse de ellos. Es yo *porque no es los otros*. Yo, a la defensiva de su unidad⁷⁷.

Se es *individuo* a fuerza de proponerse y conseguir *no ser los demás*. La contradicción es la base de la unidad de ese *yo individual*. Me resulta claro que la gente de la Sierra Norte de Oaxaca no ha sido una runfla de *individuos*. Sobre todo, de manera general hasta la mitad del siglo XX, antes de la carretera y la explotación

⁷⁶ García Bacca, p. 92

⁷⁷ *idem*, p. 92 y 93.

comercial de los bosques. Lo que pasó después, con respecto a los procesos de individualización generados desde el paradigma del Desarrollo, queda fuera de los alcances de este ensayo.

Singular

A diferencia del individuo, el *singular* es uno porque su unidad es base y causa de su distinción. La unidad interna es causa de la unidad externa.

El diamante es el ejemplo que García Bacca ofrece del estado de *singular*. Rodeado o no; montado en fina estructura al cuello de una opulenta mujer de sonrisa breve; o bien, dentro de un resguardado y selecto aparador, el diamante mantiene en su perfección los secretos de la luz y la geometría, ordenadas en su cristalización interior. El serrano, cuando asume el estado de singular:

No tiene que decir, de una u otra manera, no a los demás para distinguirse de ellos. No le hace falta para ser él, y nada más que él, hacerse el raro, el afectado, el extravagante, el distante. Todos los hombres tenemos algo de *original*.⁷⁸

Persona

Apenas metido en la trama cotidiana de una comunidad en la Sierra Juárez, uno no puede menos que convenir con ese autor y otros,⁷⁹ en la necesidad de problematizar la idea de individuo, sus implicaciones teóricas y prácticas, en el reconocimiento de nuestra condición de *personas*, «concretas, de carne y hueso», diría G. Esteva. En nuestra perspectiva, la gente que vive en la Sierra Norte y sus alrededores, son, antes que nada, *personas*. La *persona*, relacionada y realizada en *Nosotros* concretos. Hombres y mujeres en sus relaciones con su mundo y consigo mismos: lo que nos dice el sentido común es *persona*.⁸⁰ Personas concretas. Que se ven a sí mismas como *personas*, como *gente*. A

⁷⁸ García Bacca, p. 94.

⁷⁹ Maffesoli, Michel, «Sobre el tribalismo»; Panikkar, Raimon, *El espíritu de la política*; Gustavo Esteva (comunicación personal).

⁸⁰ Abbagnano, op. cit., p. 909.

diferencia de lo que opinaba Marx, cuando al estudiar los cambios socio-históricos señaló: «Así como nuestra opinión de un individuo no se basa en lo que piensa él de sí mismo», no es permisible «juzgar semejante periodo de transformación por su propia conciencia»⁸¹, nosotros creemos, al menos para la región estudiada, que las opiniones a formarse respecto a los Pueblos en México, necesariamente deben plantearse desde lo que las personas, comunidades, regiones, pueblos, piensan de sí mismos. Ya no se trata de «liberarlos de su propia conciencia»,⁸² engañada por la inversión de la cámara oscura.

Reconocer a la persona que somos conlleva a cuestionar algunos supuestos políticos y económicos, además de teóricos, que justifican el sistema de dominación tecnocrático.

No se trata, insisto, de pensar los procesos de identificación y realización cotidiana e histórica del territorio comunal en los términos de, por ejemplo, la idea del «individuo gregario» en Marx, donde la «identidad individual» es mero reflejo y prolongación de una «identidad colectiva»⁸³.

La persona, nos dice Panikkar, no es una ni múltiple:

Es un nudo en una red de relaciones. No hay nudo sin relaciones ni relaciones sin nudo... Su dignidad reside en la unicidad de sus relaciones con todos.⁸⁴

Y escribe, más extendido, Michel Maffesoli:

Reconocemos aquí la idea de la persona, de la máscara que puede ser intercambiada y que, sobre todo, se adapta a una diversidad de escenas o situaciones, cuyo único valor es que varias personas participan en ellas como actores. [...] La multiplicidad del yo y el ambiente comunitario que ella induce sirven como telón de fondo para esta hipótesis. Yo

⁸¹ Cfr. Thompson, p. 61

⁸² La frase la oí de Gustavo Esteva.

⁸³ Giménez, Gilberto, et. al., 1992, *Reseñas bibliográficas II. Teoría y análisis de la identidad social*, Cuadernos del INI num.º 5, México, INI/ IIS-UNAM, p. 18.

⁸⁴ Panikkar, *op. cit.*, p. 66 y 67

propuse llamar a esto el «paradigma estético», en el sentido etimológico del término que puede dársele a la palabra estética, es decir, experimentar o sentir algo en forma común. Efectivamente, mientras que la lógica individualista descansa sobre una identidad independiente y cerrada sobre ella misma, *la persona sólo tiene valor en relación con los otros.*

Y amarra:

El acento se coloca ahora sobre aquello que une, mas que sobre lo que separa. Tampoco se trata de una historia que construyo contractualmente, en asociación con otros individuos racionales, *sino de un mito en el que participo*⁸⁵.

Aquí el mito se llama Comunalidad, realizado en el Territorio, a través de la *guelaguetza*, y su *sino* es la participación en todos los ámbitos. En él la persona adquiere sentido: la comunidad es el referente básico de existencia, de realización en la Sierra Norte de Oaxaca. El principio de interdependencia, que llamamos *integralidad*, subyace en la comunalidad como organizador del pensamiento y la acción se verifica en el ámbito cotidiano, esto es, diariamente entre las personas y con la naturaleza/ sobrenaturaleza. Y no en la relación sujeto-objeto, piedra nodal del pensamiento moderno «clásico» Pero también en el ámbito regional, donde las comunidades asumen el papel de personas cuya vida sólo es posible y comprensible en interacción con sus pares y con el mundo.

Con esto no queremos afirmar la existencia de una armonía plena, carente de conflictos de género, económicos, de credo o de cualquier índole que el lector guste agregar, como acostumbran los críticos que al escuchar interpretaciones como las de Carlos Lenkersdorf saltan inquisidores con aquello de que los tojolabales también le pegan a sus mujeres, se emborrachan como un *dizque* y cometen toda clase de injusticias

⁸⁵ Maffesoli, *op.cit.* Las cursivas son mías.

y exclusiones⁸⁶. La vida comunitaria es una zona de tal inestabilidad que requiere ser elaborada todos los días.

Más que enlistar «deficiencias», que suponen un ideal de sociedad lamentablemente improbable para nuestro planeta, a mi parecer, el análisis cultural, —en tanto estudio de las diferencias— debe poner énfasis en el cómo palpita una colectividad, dejando claro hasta la saturación *desde dónde* se mira y a *quién* implica ese atentado.

Esto viene a colación, por las interpretaciones e inferencias que Floriberto Díaz hizo de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, donde resalta la ausencia de un señalamiento preciso sobre el derecho territorial. Luego de revisar algunos artículos advierte de su «carga occidental» Como los de libre residencia, nacionalidad, asilo, y derecho de propiedad:

En cualquiera de éstos artículos el *ente* referido es la *persona*, pero no entendida como *gente* con un sentido plural que los indígenas le damos a esta palabra; está claro que se refiere al individuo⁸⁷.

Por esto y por aquello, glu-glu, en este ensayo hablaremos de *personas*, *gente*, *nosotros: comunidad*.

Adiós al Sujeto

Prefiero las nociones de *Persona* y *Nosotros*, para nombrar quienes viven en comunidad, a la de *Sujeto* (individual o colectivo) Esto puede sonar a contraconiente con las tendencias de pensamiento donde se reivindica nuevamente al *Sujeto* como la perspectiva políticamente correcta para los tiempos globalizados que corren⁸⁸. Pero me parece un contrasentido utilizar un concepto teórico que significa irremediabilmente un amarre, algo atajado por otros y por sí mismo, un objeto retenido, para tratar de comprender el *movimiento*.

⁸⁶ Como sucedió, según me parece, durante y después de su conferencia ante la novena generación de la Maestría en Desarrollo Rural.

⁸⁷ Díaz, Floriberto, 2001c, «Derechos humanos y derechos fundamentales de los pueblos indígenas», *La Jornada Semanal*. 12 de marzo, p. 4

⁸⁸ Véase por ejemplo Alain Toraine, *¿Podremos vivir juntos?*; Zemelman (comp.). 1997, *Subjetividad: umbrales del pensamiento social*. México, Anthropos / CRIM / UNAM.

Por algo, el término *Persona* históricamente ha gozado de mayor fortuna en la literatura técnica. Morey señala a la *persona* como «carta de nobleza de lo humano»⁸⁹. Para nosotros, la persona es simplemente, como la define Scheler: «relación con el mundo»⁹⁰. Por su parte, el Sujeto me remite, no sé por qué, a un androide. Un congelado tráfuga: el Subsumido. Un emergente esclavo racional. Para Foucault:

Hay dos significados de la palabra sujeto; sujeto a otro por control y dependencia y sujeto como constreñido a su propia identidad, a la conciencia y a su propio autoconocimiento. Ambos significados sugieren una forma de poder que sojuzga y constituye al sujeto⁹¹.

Así, el sujeto es «lo humano» convertido primeramente en objeto por otro sujeto, también objeto. Este autor nos dice que, en síntesis, sus investigaciones se concentraron en la historia de cómo se dio esa alquimia, de lo humano al sujeto; como es bien sabido, una arqueología de tres procesos de objetivación que de los seres humanos constituyeron sujetos.⁹²

Una arqueología del cautiverio. Un trabajo de este tipo iniciaría con la Conquista y rastrearía los modos concretos a través de los cuales las relaciones de poder y saber generadas en el capitalismo han constituido a los serranos en sujetos. Una historia limitada en el aspecto de la dominación. Un estudio importante, sin duda.

En ese sentido, una genealogía (dijera aquel) de esos supuestos sujetos implicaría poner el acento en la historia de la *espiral afuera* (Imposición/ Resistencia/ Adecuación) o *espiral de poder*, como eje de constitutivo de la comunalidad. Y tal vez, en esa historia, como ha sucedido, la comunalidad carezca de visibilidad. Pues sería una *Historia de los objetos*⁹³. Si bien reconocemos la importancia de esa espiral, queremos verla como

⁸⁹ Miguel Morey, 1987, *El Hombre como argumento*, Barcelona, Anthropos, p. 64

⁹⁰ Abbagnano, *op. cit.*, p. 911.

⁹¹ Foucault, 2003, *El Sujeto y el poder*, Barcelona, Alianza, p. 15

⁹² Foucault, *ibid.*

⁹³ En alguna ocasión, Foucault reconoció haberse equivocado, pues según dijo, la historia no está en las palabras ni en las cosas (como supuso en su libro homónimo) sino en los objetos, surgidos en el cruce de aquellas dos. Cfr. Fabri, Paolo, *El giro semiótico*, Barcelona, Gedisa, p... Para nosotros, la Historia en tanto relato es una rama de la Memoria. Y la memoria no puede ser

realización sincrónica con la *espiral adentro*, también denominada —bendita ociosidad— *Tierra espiral* (Territorio/ Autoridad/ Trabajo/ Fiesta; y sus andamiajes); y además, mirar desde esa *espiral interior* hacia el *exterior*, sin perder de vista ambos movimientos constitutivos del Nosotros comunal.

Ciertamente. Persona y Sujeto no son términos excluyentes. Al fin conceptos filosóficos para pensar lo humano. El primero correspondería a la *espiral del habitar* (adentro) y el segundo a la *espiral del poder* (afuera) Nosotros asumimos la perspectiva desde el Territorio, y eventualmente, cuando se nos *chispoté* o la discusión así lo requiera, hablaremos de esos objetos que son los sujetos. El sujeto, para Foucault, se construye entre relaciones de *poder* y juegos de *saber*, según creo. La persona se realiza en relaciones con otras personas y su entorno.

¿Por qué optar por la *persona* como noción existencial? Me parece que otra razón, además del gusto de ir *contreras* al paradigma del postgrado para el cual se escribe este ensayo, es: la existencia del sujeto presupone necesariamente la de objetos. Este es uno de los puntales del pensamiento moderno clásico, la base ontológica y epistemológica de la dominación capitalista. La relación es totalmente jerárquica; el sujeto se coloca en su soberanía como fuente única de sentido en un mundo de objetos a merced. *Soberbia ontológica*. Y él, sujetado.

En el horizonte comunal se considera al mundo creado por Dios y la Madre Tierra en lo que a los hombres y mujeres respecta; otorgado como don, pero este don tiene que ser mantenido con el trabajo y la realización festiva de la persona. Que no existen más que en sus relaciones. La persona es relación. Nudo de corrientes. En esta perspectiva, el mundo existe no como creación humana ni para beneficio exclusivo de esta especie. No está el Sujeto que alcanza conciencia de sí y de su circunstancia y actúa para transformarla, circunstancia puesta ahí, en multitud de objetos. Está la persona en sus

algo conservado a distancia de Nosotros, pues se ubica en nuestro corazón. Se trata de un proceso vital y cotidiano, base de la esperanza. Irreductible en objetos (aunque puede producirlos), inaprensible, innumerable. Usando la distinción lingüística moderna después de Hjelmslev, podemos sugerir que carece de *materia*, y sólo en ocasiones se expresa en *sustancia* sensible. Desde nuestra perspectiva, la memoria es *pura forma*, es decir, *relación*. Cfr. Guiraud, *op. cit.* p. 41-42; Abbagnano, *op. cit.*, p. 567

relaciones. Con otras personas y con la Vida. La persona, dijera Santo Tomás, es *distinción y relación*⁹⁴.

Un ejemplo claro de esto lo encontramos en la lengua mixe: si a uno de nosotros, ladinos de academia y a pie, nos piden que digamos lo que vemos a través de una ventana de un segundo piso en la ciudad de Oaxaca, con seguridad comenzaremos a enumerar el árbol, la casa, la reja, la calle, el cielo, la nube... Si la pregunta se le hace, digamos, a una joven mixe de Tlahuitoltepec, ella quizá responda con dos palabras del *ayuuik* que en español corresponden a *Tierra-Vida*. Como dijera mi *compa* Guadarrama, esta anécdota es *verifica*. En otra ocasión, en una clase de «Comunicación oral» donde el *dizque* hacía de *profe* para ganarse las lentes, revisábamos diferentes formas de nombrar y por ende concebir al «bosque» *Recursos Naturales o Forestales* fueron unas; *conjunto de árboles, animales, plantas, agua, etc.*, otra. Esta misma joven comentó que en mixe se dice algo que en castilla puede traducirse como «la vida alrededor que nos sustenta». En una región fundamentalmente oral, el mundo es síntesis, no análisis. El pensamiento y habla analíticos, nos dice Walter Ong, es una creación artificial de la escritura⁹⁵.

Esto nos da una idea de la posición que los serranos se asignan y asumen en el mundo, en la Tierra / vida: la que otorga el respeto y la medida frente a la vida que nos antecede y sobrepasa, un mundo con personas humanas, es cierto, pero que sólo son algunos de los seres y entidades existentes y actuantes, vivas. Están otros tipos de personas: vegetales, animales y sobrenaturales, entre quienes los serranos se integran en relación con todas ellas, para formar lo que Lenkersdorf llama «comunidad cósmica»⁹⁶. La persona es un nudo en una complejísima red de relaciones, uno entre tantísimos nodos de sentido, y por cierto no el más importante, aunque con esto no quiero decir que carezca de sentido y posibilidad. Al contrario: es desde esa posición de *humildad*

⁹⁴ Abbagnano, p. 910

⁹⁵ Ong, op. cit., p. 84

⁹⁶ Carlos Lenkersdorf, 1999, *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*, México, Siglo XXI/ UNAM p. 167 y ss.

ontológica⁹⁷ desde donde la persona participa en la construcción del sentido global y último⁹⁸.

La comunalidad, en tanto moderno mito englobante, es resultado del enfrentamiento y la adecuación de dos horizontes, Mesoamérica y Occidente, dentro y afuera, resistencia e imposición en la *espiral de poder*. Pero no es uno de ellos. Es la actualización de ambos en un mundo nuevo. Para nuestra región, el núcleo del mito sigue girando sobre el Maíz y la Tierra. En la *espiral adentro*: Territorio/ Autoridad/ Trabajo/ Fiesta. Distinto a como fue en las edades nebulares. En relación con el Otro, con quien construyó su Modernidad. La *persona* ciertamente es un concepto occidental, pero es el más cercano a lo que queremos decir cuando nos referimos a los serranos, a esa gente, a esos hombres y mujeres. Creemos que ese término es apropiado para identificar tanto a los antiguos como a los serranos actuales. Que así se concibieron en el mundo mesoamericano y consideran hoy. Con sus diferencias, claro está.

Ay ay ay, Corazón

Al examinar el pensamiento filosófico náhuatl, León-Portilla señala que los *tlamatinime*, los sabios, consideraban a *tu cara, tu corazón* como el equivalente en ese mundo de lo que «según nuestro modo occidental de pensar, llamamos *personalidad*»⁹⁹. Ubica en los *Huehuetlatolli* y otros textos nahuas un *difrasismo*, una estructura formularia, para dirigirse a aquellos con quienes se habla, un modo de nombrar y concebir lo que los hombres y mujeres son, lo que los define:

“Daré pena a vuestros rostros, a vuestros corazones...”

“Hago reverencia a vuestros rostros, a vuestros corazones...”

Los dos aspectos básicos: el *rostro*, entendido:

⁹⁷ García Bacca, *op. cit.*, p. 78

⁹⁸ La noción de «intersubjetividad» es una opción plausible frente al problema sujeto/objeto, como en el planteamiento de Lenkersdorf, de diversos tipos de sujetos y la necesaria complementariedad y reciprocidad entre los sujetos en interacción. Este punto lo discutiremos al inicio del capítulo *Reconstrucción*.

⁹⁹ León-Portilla, 2001, *Filosofía náhuatl*, México, UNAM, 9ª. ed., p. 191

...metafóricamente como lo más característico, lo que saca del anonimato a un ser humano. [...] connota aquí lo que caracteriza la naturaleza más íntima del yo peculiar de cada hombre¹⁰⁰.

Y el corazón:

El corazón (*yollotl* —voz derivada de *yoli*, “él vive”—) significa literalmente “vitalidad”, es decir aquello que confiere dinamismo al yo. El *yollotl* entre otras funciones posee la de anhelar algo.

Rostro y corazón concretan a la gente:

Los *tlamatinime* que acuñaron esa idea, aunando metafóricamente dos aspectos fundamentales del yo: su fisonomía interior y su fuente de energía, hicieron saltar la chispa de la comprensión, que lleva a vislumbrar lo que es la persona. [...] No es una definición a base de género y diferencia específica. Es una mirada viviente, que a través del rostro, apunta a la fisonomía interna del hombre y que en el palpitir del corazón descubre simbólicamente el manantial del dinamismo y el querer humanos.

La comprensión no a partir del *logos*, sino en la comunicación del rostro y el corazón de las personas. Entre los nahuas, el rostro se adquiere y se forma a través del aprendizaje en el *Calmécac*. Me parece que su contraparte moderna, es la *gracia*. La *gracia* llega con la edad, con la experiencia y la vitalidad. Y es ese destello. Lo veremos más adelante.

Por ahora, mencionaremos que en *didza keriu* (nuestra palabra) del sector Rincón, los vegetales, las semillas, la Tierra, tienen su corazón. Entre los mixes serranos, si bien no es la palabra equivalente a corazón, se dice que todos los seres, desde el hombre

¹⁰⁰ *idem*, p. 190

hasta la montaña, tienen *än mējä'äy*, «su espíritu» Y al obcecado le sugieren: *ya' ewa'ats mjet mwinma'any*: «abre tu pensamiento y corazón», para que comprendan la realidad en que se encuentran. Los *Buini xitza* del Rincón le desean a una persona al despedirse de ella: *diphallu*: «que vaya tranquilo, sin preocupaciones tu corazón» O bien, *gtiphallu*: «¡anima tu corazón!», cuando se le quiere reconfortar a alguien, por ejemplo, en la pérdida de un familiar. *Benxhënlhachhu*, puede traducirse como: «engrandece tu corazón», y se emplea como una forma de disculpa antes de iniciar un asunto. Una fórmula de respeto ante otra persona. Dirigida al núcleo. Con esta expresión se le solicita al interlocutor se ponga en *total disposición* para atender un planteamiento importante¹⁰¹.

Benxhënlhachhu tendría pues, un sentido semejante al de la antigua fórmula náhuatl traducida como: «Hago reverencia a vuestros rostros, a vuestros corazones... » Ya no está el rostro. Tal vez en otra frase. Sin embargo, está el *corazón*. Permanece. La metáfora que designa lo verdadero en cada uno. Como decimos por ahí: todos tenemos nuestro corazoncito...

Consideramos pues, que el *corazón* es el germen de la *persona*. Querer para saber juntos, fiesta y trabajo, *guelaguetza*, *homo cordis*. En el *corazón* reside su dignidad. Y no en la *mente*, la razón o la cabeza. El corazón es alegoría de la fuente de vida. Define lo más propio e íntimo de la persona. Y la persona es relación: si el *pensamiento* comunal es *oralidad*, el *corazón* es la *capacidad de relacionarse* la persona con otras personas, seres y fuerzas de la naturaleza/sobrenaturaleza¹⁰². Porque en el mundo comunal el pensamiento no sucede en la cabeza de las personas, en su fuero interno.

Parafraseando a Geertz, el pensar comunal es un acto público desarrollado en la comunicación oral y el trabajo entre las personas y en referencia al sedimento. Sólo es una cuestión privada de manera secundaria. Las ideas y las emociones *suceden* en el territorio comunal, lo generan, al ser compartidos en algún Nosotros¹⁰³. Creemos que los

¹⁰¹ Agradezco a mi amigo Guadarrama por mostrarme la belleza de las expresiones *diphallu* y *Benxhënlhachhu*, en aquellos años de Guelatao. La confirmación de su sentido y de las otras expresiones se la debo a mis estudiantes de LEPEPMI 90, grupo 3.1, de la UPN en Oaxaca.

¹⁰² Seguimos hasta cierto punto las ideas de Lenkersdorf, en la medida que habla de sujetos y aquí de persona. *Los hombres verdaderos*, p. 107.

¹⁰³ Geertz, 2000, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, p. 82

conceptos de Conciencia, Mente y Pensamiento son metáforas que deben ser revisadas a profundidad en cuanto a lo comunal se refiere. En este sentido, en el mundo oral, el pensamiento es el *sentido comunal* de las proposiciones comunicadas. Como para Wittgenstein, habría una identificación entre *pensamiento* y *lenguaje*. Esa identificación es la oralidad. Y la identificación en el trabajo, «que no es lo mismo, pero es igual», dijeras tú. El pensamiento comunal es el acto de relacionarse¹⁰⁴. Por ello, su fuente es el corazón.

La cabeza, como lugar del pensamiento de cada persona, es una idea aceptada en el mundo serrano, pero se le confiere como dijimos un papel secundario. Hasta dudoso. Por ejemplo, en Guelatao se le dice a quien comete o dice una tontería:

—¿Está pendeja tu cabeza o qué?

Es decir, la persona como entidad integral puede estar bien, su corazón sin problemas. Quien comete las torpezas es esa parte que se supone piensa. Y que normalmente falla. Como en las sociedades basadas en el narcisismo individualista. Organizadas en la metáfora de La Cabeza. Y sus afiliadas: la Razón, la Conciencia, el Cerebro, la Mente. Sabemos que la Cabeza nos engaña. Es Maya, la ilusión. Sin amarres, llega el canto de la sirena. Por ello, y abusando de la gentileza del lector, en las que podríamos llamar *sociedades del corazón* o *comunidades del sentimiento* (¡Ups!) como las serranas del norte de Oaxaca o la tojolabal de Chiapas, según la descripción de Lenkersdorf¹⁰⁵, le restan importancia a la Cabeza y destacan como matriz las relaciones de la persona, con su gente cercana y el mundo natural/ sobrenatural. Si la Razón fuera en la Sierra esa enormidad que es en el horizonte occidental, la persona *toda* estaría pendeja. Pero nomás es su cabeza. Nomás dice. Ni gracia tiene. Lo vital se da en comunidad. Corazón y no Logos. Pues la relación cardinal de la mujer y el hombre es con la Tierra. Comunicación antes que discurso, emotividad antes que Razón. Relación antes que sustantivos. Proceso antes que cosa. Veneración antes que consumo.

¹⁰⁴ Abbagnano, *Diccionario de filosofía*, p. 901

¹⁰⁵ Lenkersdorf, *op. cit.*

El corazón es una vieja metáfora¹⁰⁶. Y con ella nos referimos a la capacidad que nos hace posible ser personas. Pensamiento y voluntad consumadas para accionar o contemplar, en libertad, a lo comunal. Disposición organizadora de las emociones y del conocimiento cotidiano, donde la memoria y la esperanza parten plaza, entre las personas y con la Tierra. En suma, el corazón representa la capacidad de *amar* y *conocer* en comunidad.

El corazón de la persona se conduce en redes de relaciones enmarcadas en los principios y valores de la comunalidad (guelaguetza, reciprocidad, integralidad y complementariedad; y servicio, lo propio, gracia y armonía, respectivamente) Y en el corazón está la *memoria* de la persona.

¿Recuerdas a Miguel Gato?

Por otro lado, las diferencias entre individuo y persona son notables, y al emplear uno u otro en un discurso, se está determinando el tipo de entidades que pueden verse y las maneras en como son concebidas sus posibilidades de interrelación y realización. Estas nociones están estrechamente relacionadas con la formación, organización y estructuración de los grupos humanos en que se componen. El individuo forma y se forma en los Estados; la persona, en las naciones¹⁰⁷. El individuo se mira a sí y es visto como una partícula atomizada, separada de sus iguales, individuos libres y racionales, en una supuesta igualdad ante la ley que deriva, primero, en una también supuesta igualdad de oportunidades, necesidades, intereses, ideales, valores, etc. para entrar en igualdad y libertad a la competencia; y de ahí, en enajenante abstracción total de lo humano, la

¹⁰⁶ Me sorprende el hecho de que en la antigüedad occidental sólo un filósofo, el pitagórico Alcmeón de Crotona, ubicó al pensamiento en el cerebro. Y que autores como Aristóteles, Pascal, Kant, Hegel y Lotze integraron de diversas maneras la metáfora del corazón en sus cavilaciones teóricas. Pascal, por ejemplo, le atribuía dos tipos de conocimiento al corazón, el primero: «el conocimiento de las relaciones humanas y de todo lo que de ellas nace, de tal manera que el corazón es guía privilegiada del hombre en el dominio de la moral, de la religión, de la filosofía y de la elocuencia». Cfr. Abbagnano, *op. cit.*, p. 244.

Por su parte, Candau dice que en ese mismo horizonte prevaleció la idea de que la memoria residía en la cabeza. A este cefalocentrismo se opuso el buen Aristóteles quien, como al pensamiento, ubicó a la memoria en el corazón; Candau, 2002, *Antropología de la memoria*, Buenos Aires, Nueva visión, p. 24.

¹⁰⁷ Panikkar, p. 66 y 67

urgencia de lo vacío: masificación, dato estadístico, papeleta de voto, CURP, daño colateral. La persona nunca es por sí misma, no puede entenderse por sí misma, separada, no existe en sí misma o por sí misma, sino en la medida que hay una relación. La persona es en la relación. Y es sus relaciones. Éstas definen a la persona. Para poner un ejemplo sencillo de Ixtepeji: al referirse a alguien ausente en el lugar de la conversación, un serrano pregunta:

—¿Te acuerdas de Miguel Gato?...

En un contexto de fuerte endogamia, como Ixtepeji, donde los apellidos de las extensas familias se repiten a menudo, pudiéndose dar el caso que ese Miguel Gato fuera formalmente Miguel Juárez y en el pueblo hubiera uno o dos más Miguel Juárez. Quiere decir que el término «Gato» singulariza a este Miguel de sus tocayos Juárez. Opera como un apodo o sobrenombre en un contexto urbano oaxaqueño —cuando decimos: «¡Oye Tingüindín!»; o bien, «lésele mi Chango León!»; o «¡Mira Gatito: abre tu mano!»—, pero hasta cierto punto: porque si lo vemos bien, un apodo en la colonia urbana singulariza individualizando con un apodo; pero el «Miguel Gato» no separa únicamente, sino que relaciona, en términos más íntimos, a una persona con una familia concreta —y no la inaprensible y etérea «familia Juárez»—, como un gracioso apellido artificial, impuesto ya no por las circunstancias formales, como un acta de nacimiento, sino por los avatares de una familia. El Gato que sigue al Miguel de su nombre es adscripción a una familia y a una historia local. Donde hay vivos y muertos. En ese sentido, los sobrenombres en Ixtepeji no se aplican a individuos sino a familias: todos los miembros de la familia de Miguel, la gente cercana que vive con él o antes de él, son los «Gatos», de tal suerte que pueden los apodos verse como *dispositivos comunitarios de memoria*, en la medida que cada uno de esos sobrenombres refieren historias de la familia en comunidad y son una vía para la organización de los recuerdos. Rutas a explorar. Trazar la urdimbre de una comunidad a través de los apodos familiares, por ejemplo...

Porque resulta: a quien se le preguntó es alguien que hace tiempo se mudó del pueblo y se había mantenido alejado de los acontecimientos locales. Nuestro serrano inmediata y *naturalmente* sitúa a Miguel Gato:

—El hijo de difunta Joaquina, hermana de Pancho Gato.

Cada una de las personas se define en sus relaciones con los otros, con quienes forma innumerables Nosotros de diferente tipo (familias, barrios, asambleas...) a partir de los cuales se constituye la *urdimbre* de la comunidad y se obtiene sentido en ella.

—... Francisco *Gato*, la finada Joaquina... y también tío Martín *Gato*, que era entenado de la difunta...

Gente cercana

Lo comunitario alude también a un tipo de sociedad que para su estudio por parte de un *dizque* incluye el aspecto *étnico* en su dinámica. Como la mayoría de los conceptos, la etnicidad presenta problemas para su definición última. De entrada, en este ensayo adoptamos la postura de Michael Keating para quien «la etnicidad significa identificación adscriptiva basada en indicios reconocibles»¹⁰⁸. Además, en el debate entre esencialistas y situacionistas simpatizo con los segundos, puesto que considero que la etnicidad es una autoidentificación de carácter contextual y no un *a priori*.

Las etiquetas étnicas adquieren significado únicamente dentro de marcos históricos y espaciales concretos, y lo pierden cuando se sacan fuera de ellos [...] Algunos [...] son capaces de reivindicar identidades étnicas diferentes en diferentes contextos, de acuerdo con distintos fines¹⁰⁹.

¿Eran zapotecos en la tiniebla nebular o comenzaron a serlo hasta que fueron contemplados por el imperio azteca y sometidos por los ibéricos? Hasta el momento, nadie con quien yo haya platicado en esta comunidad de Ixtepeji se reconoce como zapoteco. Incluso, en una ocasión doña Jose me respondió extrañada, cuando le pregunté por su lengua, denominada normalmente «zapoteca», si me refería *al idioma*. ¿Por qué tendría que ser diferente? Tiene razón Laura Nader cuando menciona que los antropólogos han tenido algo que ver en la auto-concientización de los zapotecos

¹⁰⁸ Keating, Michael, 1994, «Naciones, nacionalismos y Estados», en *Revista Internacional de Filosofía Política*, n° 3, p. 42.

¹⁰⁹ Keating, *idem*, p. 43.

serranos¹¹⁰. Es decir, los procesos de identificación étnica no son un acto de voluntad: siempre en torno, muy cerca, está el otro.

La pertenencia a una comunidad define en primera instancia la identificación de las personas en la sociedad comunitaria. Así, concretamente para el caso de Ixtepeji tenemos que se nombraban a sí mismos «en idioma» como *benetzizela*, contracción de *Bene Latziyela*, que literalmente significa *gente del Llano de la laguna* o bien *gente de Ixtepeji*, o simplemente *ixtepejanos*, que es como se autoidentifican ahora que la lengua castellana es preponderante. Las identificaciones que se construyen al interior de la comunidad no serían ya de tipo étnico¹¹¹, o dicho de otra forma, será étnico cuando sólo partimos del concepto para nombrar la diferencia, y se discutirán con mayor detenimiento a lo largo de este trabajo.

Mencionamos en el capítulo anterior cuatro sectores en la región. Y que su diferenciación se establece por cuestiones geográficas, ecológicas, lingüísticas, históricas. Cada una de ellas corresponde más o menos a lo que los antropólogos llaman grupos etno-lingüísticos, sin haber claridad en las fronteras entre uno y otro. Salvo el de Villa Alta (tal vez por haber sido fundada por los conquistadores y tener nombre en castellano) hay una denominación «en idioma» para el gentilicio de cada sector. (Insisto en lo de «en idioma» como sinónimo de *lengua zapoteca* o *variante dialectal del zapoteco* [o el horrible *en dialecto*] por una razón: así lo expresan las personas; el término *zapoteco* es más de uso técnico, *de los de afuera*, que popular. En este ensayo usaremos ambos)

Los del sector Rincón son *Buini xitza*, gente del rincón¹¹² o rinconeros; los del sector Cajonos son *bene rxum*, gente de los Cajonos; y los del sector Sierra —donde pertenece Ixtepeji— reciben de los demás el nombre de *bene llaj*, gente cercada, del cerco. Esto porque —según cuentan en el Rincón— en estas comunidades solían poner cercas para la cría de ganado. Pero, además, los *benetzizela* o *ixtepejanos* llaman a los

¹¹⁰ Cfr., González Flores, 1999, p. 82.

¹¹¹ Con las posibles excepciones en comunidades más grandes y cosmopolitas como Talea de Castro o Villa Alta. Pero, aún así, tendría la duda.

¹¹² Véase Rosendo Pérez, 1996, "El término «chahuiro» y la palabra «nebicho». La Sierra Juárez, t.I. Oaxaca, IOC, pp. 358-361

de su sector *bene gaxia* o Gente cercana, que vive cerca, que sería el equivalente al nombre de su grupo etno-lingüístico.

Además, para el caso del sector Ixtlán o Sierra tenemos que se ubican las comunidades de la Chinantla Alta. Con esto quiero señalar que entre el sector y la comunidad es posible identificar algo así como sub-sectores. Para no complicar las cosas nos quedaremos en lo de sectores y que el bisturí aparezca en el texto sólo de ser estrictamente necesario y se haga expresa la subdivisión para el caso del sector Sierra como en «los Aloapan», «la Chinantla» o «los Mancomunados»

Precisamente la existencia de comunidades chinantecas dentro de una región donde predominan las de variantes dialectales del zapoteco y el hecho de que sobre todo en el sector Ixtlán sólo se hable español, nos lleva a reconocer lo comunalitario por encima de lo lingüístico y de cualquier otra particularidad cultural¹¹³. Lo comunalitario se constituye todos los días entre lo dicho / no dicho. ¿De dónde ese no dicho? De lo que fue dicho. Que a su vez encuentra su fundamento en la inmanencia de lo Innombrable. De esas creencias y acciones que fueron dichas en su momento y quedan inscritas en el espacio. Y sólo serán inscripciones en la medida que son reconocidas, el principio de la otredad, del conocimiento. El ser originarios y habitantes de la Sierra Norte o Juárez, la condición de *serranos*, constituye la identificación étnica regional¹¹⁴.

¹¹³ En esta perspectiva de etnicidad contextual no resulta raro que al ser las comunidades chinantecas minoría numérica sus habitantes reivindiquen de manera más expresa su condición cultural de ser chinantecos frente a sus vecinos zapotecos. Insisto en que la nominación antropológica de zapoteco no es muy usual entre los serranos, prefiriendo ésta identificación regional o la de su comunidad de origen, según la situación. Sobre el primer punto recuerdo que en una ocasión dos locutores de la radiodifusora XEGL.O narraban un partido de básquetbol y uno de ellos, proveniente del sector Rincón, pidió a su compañero que hiciera un comentario en su idioma, «tú que le haces al chinanteco», le dijo. El aludido respondió con amable contundencia: «no, compa, no le hago al chinanteco. Soy chinanteco». Como la radio se ubica en Guelatao, que es sector Sierra, nuestro primer locutor se asume con orgullo siempre como rinconero. Pero eso sí, serrano.

¹¹⁴ Una "identidad" muy *asignada* en estos estudios es la campesina. Pero, como con muchas nociones en Ciencias Sociales, en el ánimo de elaborar categorías universales se cometen bastantes burradas. ¿Qué es un campesino?, ¿cuál?, ¿se trata de ese «jeroglífico indescifrable para los hombres civilizados» del que hablaron Marx y Engels?, ¿es suficiente que alguien oriente su labor a la agricultura de subsistencia?, ¿qué pasa con la gente que además de eso hace muchas cosas más? Para Foster, el condicionamiento del pasado sobre el comportamiento campesino hace que éste cambie muy lentamente y:

En circunstancias específicas los serranos también se asumen como oaxaqueños y, con menor frecuencia, como mexicanos. No es que nieguen su pertenencia al país. Más bien su sentido nacionalista se dirige hacia la región. Si, como escribió Ernest Renan, «la nación es un plebiscito diario»¹¹⁵, es en la Sierra Juárez donde se verifica. Hasta cierto punto, México es una molesta y lejana intuición.

Eric Hobsbawm señala cuatro puntos como constituyentes de las «identidades colectivas» y podemos señalarlos en las identificaciones que forman los *Nosotros*: se definen negativamente a partir del Otro; las identificaciones no son únicas sino intercambiables y combinables; tampoco son fijas; y por último, son contextuales¹¹⁶.

Trataremos de no pensar en términos de *Lo Mismo*, esto es, de no mirar desde la noción de *Identidad*. El *ídem* latino en su raíz nos obliga, para separarnos de concepciones cosificadoras, esencialistas o naturalistas, a pensar la comunalidad como proceso, proceso de procesos, de donde inferimos que nunca hubo, en alguna etapa

“Por lo tanto están fuera de la realidad. Por esto los campesinos actúan en formas que parecen irracionales o ignorantes a quienes están más cerca de la realidad, como los planificadores del desarrollo y los agentes del cambio.”

¡Qué tal?

Campesino es una categoría descriptiva o analítica centrada en una relación estructural, que comenzó a ser empleada en antropología apenas en 1955 —gracias a los presagios de Steward, los comentarios de Foster y, finalmente, la definición de Wolf— para sustituir al concepto *folk* de Redfield (Hewitt, 1988: 121-122). El *campesino* y el *campesinado* no son realidad objetiva, más bien *formas* para mirar, nombres para someter. Parte de una reciente clasificación en la perspectiva económica dominante de posguerra. Y en el presente planteamiento no es útil, porque reduce, estereotipa, ignora, estandariza, a la Vida. Y más cuando leemos que la «Subcultura campesina», según el recuento que un autor (ignoro su nombre, porque el texto que cito carece de la referencia) hace de una multitud de estudios aislados de caso, antropológicos y sociológicos, realizados alrededor del mundo, nótese el calificativo sojuzgador, subdesarrollado:

“Los principales elementos de esta subcultura campesina son 1) la desconfianza mutua de las relaciones personales; 2) una percepción de que lo bueno está limitado; 3) dependencia y hostilidad hacia la autoridad gubernamental; 4) *familismo*; 5) falta de espíritu innovador; 6) aspiraciones limitadas; 8) ausencia de dilación de la satisfacción; 9) visión limitada del mundo; 10) escasa empatía”.

Al menos para mí resulta evidente que este tipo de caracterizaciones son apenas una caricatura que desde la ignorancia del poder económico, académico y político se elaboran para justificar al mito del desarrollo, la exclusión social, las relaciones asimétricas campo/ciudad, y asegurar la reproducción del sistema económico capitalista.

¹¹⁵ Cfr. Keating, op. cit., p. 44.

¹¹⁶ Hobsbawm, Eric, 2000, «La izquierda y la política de la identidad», *New left review*, n° 0, Enero, España, Akal, p. 17-19.

histórica, *lo mismo* culturalmente hablando en todos los miembros de Ixtepeji u comunidad; algo idéntico en todos los ixtepejanos a lo largo su longeva experiencia en esa tierra o por lo menos en un momento dado, no podemos ubicar históricamente una *identidad ixtepejana* ni serrana o alguna cosa parecida.

Como señala Michel Maffesoli: se da un desplazamiento teórico desde la lógica de la identidad a la lógica de los procesos de identificación. Desde el segundo es desde donde queremos mirar lo comunal. Para no buscar, digo yo, y finalmente *encontrar*, identidades donde no las hay.

Creemos que con diferentes intencionalidades, dentro de ciertas convenciones, en marcos normativos y esquemas específicos, con diversos referentes y recursos, en contextos socio históricos específicos, se dan los procesos de identificación que construyen la forma simbólica que llamaremos Nosotros: nudos, redes y redes de nudos y redes de redes de nudos, los múltiples Nosotros, pero que de ninguna manera son estáticos o dados de antemano por una somnolienta tradición, sino construcciones y reconstrucciones permanentes. Más que centramos en el contenido, nuestra mirada buscara apuntar hacia los procesos de construcción de esos Nosotros, tejidos desde la urdimbre comunitaria a través del trabajo.

La identificación y la diferenciación son procesos complementarios de carácter social: son construcciones, compuestos provisionales, creaciones y recreaciones colectivas¹¹⁷ Sistemas de relaciones que establecen *posicionamientos* —diría La Oscura, a quien desde esta página le mando un abrazo— a partir de la distinción entre Nosotros y los otros, insisto, distinciones siempre a revisión y actualización, identificaciones y diferenciaciones que se crean y recrean o se desvanecen y ya no son, porque están íntimamente vinculadas con el trabajo y la acción social, con el acto creador y destructor, transformador, del territorio. O de la vida, que es lo mismo.

Pensar desde los *procesos de identificación* evita cargar con el lastre semántico de la noción *identidad*, en la medida que a la segunda se le suele asociar con melancólicas entelequias de los pueblos primitivos, exóticos y exterminables. La mirada que los investigadores de los países postindustriales dirigen actualmente ya es no sólo a *esos* —

¹¹⁷ Mato, *op. cit.*, p. 15

proclamados por ellos o sus maestros— *primitivos* y *exóticos*, sino también atónita esa mirada se mira a sí misma y estalla vaciándose de sentido: ¿qué haremos ahora sin los Bárbaros? Preguntó el griego Cavafis.

Maffesoli nos dice ahora que la lógica posmoderna de las cosmópolis tiende hacia una especie de *tribalismo*, procesos de identificación provisionales en las megaurbes, donde el acento se pone en lo que une y no en lo que separa, una nueva socialidad¹¹⁸. Irónicamente, una actitud que antes caracterizó a los «primitivos». Para nuestra región, nuestro misterio, no es que antes sí hubiera identidad y ahora se den meras identificaciones en torno a símbolos de la moda o la música, como en el contexto desde donde me parece plantea Maffesoli, sino que nunca hubo ni hay una identidad de Ixtepejil. No obstante, la noción de *procesos de identificación* me sugiere una idea de movimiento y de movimientos.

Como se dijo, entre *particular* y *singular* oscilan los estados asumidos por el ixtepejano, en su realización como *persona*, estado que se alcanza por definición en la conjugación de un *Nosotros* comunitario (no hay persona sin *Nosotros*). Los estados de *uno-de-tantos* e *individuo* inician con la Conquista, pero tendrían que ser rastreados los procesos de cambio, impuestos por la lógica económica: la grana y la minería en la Colonia; el café a finales del siglo XIX; y sobretodo, a partir de la mitad del siglo XX, con la explotación forestal. La carretera.

De esta manera, nos parece que el problema de diferenciar las esferas personales y colectivas —la dicotomía en ocasiones antitética entre las llamadas identidades (y derechos) individuales y colectivos— no es adecuado en el estudio de la comunalidad. El planteamiento tendría que contemplar, según creo, que *Persona* y *Nosotros* (comunidad, barrio, familia, banda, etc.) se presuponen mutuamente y son indisociables: *la persona es la experiencia en la oralidad de un nosotros*.

Como se dijo, no podemos pensar en términos de *individuos* o *uno-de-tantos* la vida comunal: quizá se trate más bien de ubicar en los relatos de esa vida las fluctuaciones y sobreposiciones, las tensiones, entre los estados de particular y singular en los que se debaten los serranos en sus vidas, y desde donde, por decirlo así, se elevan, se

¹¹⁸ Maffesoli, loc. cit.

constituyen como personas en una comunidad específica a través de la reciprocidad. En suma, el acento puesto en el *cómo* de la formación y transformación de esos Nosotros comunitarios.

Es necesario recalcar la primacía del aspecto contextual en los procesos de identificación.

Aunque sabemos que la distinción entre un adentro y un afuera es de suyo problemático, tratamos de presentarlo con la imagen de *un juego de espirales: adentro, afuera, nosotros y experiencia oral* simultaneas y complementarias. Más tarde veremos esto con cierto detalle. El asunto aquí es: la imagen de la espiral afuera es la que contempla las relaciones con el exterior y los otros ajenos al Nosotros: Imposición/ Resistencia/ Adecuación: es en esta espiral donde se dan las relaciones de poder y las valoraciones simbólicas y económicas y sus conflictos, los flujos de energía e información con lo otro, la construcción de conocimientos y la formación comunitaria en general.

Las representaciones identitarias sobre esa región y su gente, construidas en diferentes tiempos y circunstancias, desde los distintos nosotros y otros, construidas unas en relación con las otras, distintos adentros y afueras (y no pensar por el momento en las fronteras) cuyas representaciones simbólicas de lo que creen ser o de lo que se supone que son o deben ser, están en conflictos de evaluación: esos conflictos son la base de los procesos de identificación.

Sin embargo, nuestro interés está centrado menos en las identidades estandarizantes que se han intentado imponer a lo largo de la historia —sin que esto signifique su omisión en el análisis puesto que como dijimos, la espiral afuera representa el proceso histórico y cotidiano de diálogo, intercambio, sometimiento, negociación con el otro— y más, como dice Daniel Mato, «en las clasificaciones convencionales [que] resultarían [procesos] “internos”» de identificación. Nos interesan más las representaciones que han construido y reconstruido de sí mismos los serranos (*benetziyela, bene gaxia, gente, personas, serranos*, los nombres propios de los múltiples Nosotros que se forman en la comunidad, antes que *zapotecos, indígenas o campesinos*), la lógica y sentimiento en sus Nosotros. Aunque, insistimos siguiendo a este autor: «lo

cual de ninguna manera excluye la consideración de sus relaciones con el "exterior" e incluso la necesaria puesta en discusión de las fronteras entre "exterior" e "interior".¹¹⁹

En la perspectiva de éste ensayo, no reconocemos una «realidad interior privilegiada» en las personas, pues éstas carecen de existencia fuera de sus relaciones. Como dijimos, esa realidad íntima es el *corazón*, pero éste simplemente es posibilidad relacional (emotiva, estética primero, intelectual después). Dice el póstumo Bajtín: «El hombre no posee un territorio soberano interno, sino que siempre y por completo se encuentra en la frontera». Y esa frontera es su otredad implícita. La condición óptica de Nosotros ser Otros, Rimbaud *revisited*. Así, no separamos a los hombres y mujeres de sus relaciones con otras mujeres y hombres y el mundo, como ocurre en muchas corrientes filosóficas a partir de los estoicos, para ubicar a los «sabios» en su conciencia desapegada.¹²⁰

La idea de la *conciencia individual* relacionada consigo misma, aquí carece de sentido. La del *alma*... pues bueno, pasa, aunque puede ser sinónimo de esa conciencia, también puede referirse a lo inefable en cada uno de los seres, incluyendo a las piedras: al pequeño Innombrable que todos llevamos dentro.

O bien, a ese *cuerpo de luz* sugerido por G. Bacca, a partir de cuánticas ficciones de la física moderna: como en el final de *Hombres de Negro*, somos una especie de microgalaxia, donde los átomos entre sí guardan una distancia proporcional a la que hay entre las estrellas. Estamos colmados de vacío, es verdad, en nuestra condición de gran conjunto de nebulosas. ¿Es nuestra naturaleza discontinuidad? A nivel subatómico, somos casi transparentes, constelaciones vagas saturadas de nada. Tal vez, como ese autor conjetura, el alma sea aquello que informe a los átomos sueltos en el abismo del cuerpo y a sus campos gravitatorios y electromagnéticos. Otro nombre de la energía. El alma como «cuerpo radiatorio, ondulatorio, campal».¹²¹

Visto así, nuestro cuerpo compartiría esa luz con el mundo en una relación vital y originaria, *came a came*, no sólo como actividad cognoscitiva. Mundo compartido en la entrega gozosa e hiriente, como parece suponer Merleau-Ponty. En este sentido esa Luz,

¹¹⁹ Mato, *op. cit.* p. 16

¹²⁰ Véase Abbagnano, *op. cit.*, p. 198

¹²¹ García Bacca, p. 120-121

el alma, sería la encarnación del *espíritu de la vida* en nuestros cuerpos. ¿Cuerpo de luz, comunión energética, espíritu radiatorio? No me hagan más preguntas. Henry Miller lo pone de esta manera:

La Tierra vive en sus profundidades más recónditas; en el centro, el Sol adquiere la forma de un hombre crucificado. El Sol sangra sobre su cruz en las ocultas profundidades. El Sol es el hombre que lucha por salir a otra luz. De luz en luz, de calvario en calvario. El canto de la Tierra...¹²²

Peregrino de luz. Escribo en un momento peculiar, cautivo, cual minero que atrapado en túneles acuosos bajo derrumbes, planta un beso a su amuleto y evoca explosiones. Vivo a plenitud accidentada las diferencias entre carne material y cuerpo de luz, escindido en mil zonas de claridad y sombra consteladas. Sé que soy de la oscuridad pues ella me alimenta. Y veo por instantes, con toda nitidez, la luz en el desierto negro de su boca. Soy una completa nulidad. Miro con temor por la ventana. Recuerdo y tiemblo. Pero aún, en el pozo de mí mismo que no existe, se anuncia tímido el resplandor. Ay Dios, ampárame...

Miramos a las personas en sus redes de relación al formar Nosotros y Otros. De tal suerte, la «interioridad» y la «exterioridad» no se ubican, en el horizonte de la comunalidad, en referencia a la persona singular sino a esos Nosotros donde se constituyen las personas. El *adentro* y el *afuera* está en todas partes —incluso hay afuera dentro y dentro afuera—, pero siempre con respecto al Nosotros comunal (comunidad asentada en un territorio) y a los Nosotros y Otros que de ahí se generan o desprenden según la estructura de la urdimbre y lo contingente. La frontera es comunicación y la define lo propio, lo que Nosotros somos y son ellos, los otros.

¹²² Miller, Henry, 1992, *El coloso de Marusí*, Barcelona, Seix-Barral, p. 69

Umbral

Yo es otro.

Rimbaud

El hablador

—«No era media noche y no llovía» —dije—. La lluvia no azotaba los cristales.

—¿Qué cristales? —preguntó burlón Javier.

—Los de Molloy, los de Morán, en dado caso los míos. Eso no importa. El asunto es que así termina la novela *Molloy*, de Samuel Beckett,¹²³ negando su inicio. O su segundo inicio. Y para eso, debe regresar a él, aunque el retorno absoluto ya no sea posible. Lo narrado, lo vivido, transforman el mundo que habitamos y nos afecta. La vuelta al origen es materialmente improbable, además de imposible. En el mejor de los casos, sólo se darán aproximaciones circulares, giros en torno a donde se supone está el punto de inicio, el principio.

El Origen será perseguido por nuestra febril necesidad de presente. Un tesoro a recuperar algún día, enterrado en lo pasado o en el porvenir o en ambos, según la creencia y convicción. Pero resulta que cada época, cada contexto, cada momento fija en una imagen su propio punto de inicio. Todo proceso, relación o acontecimiento determina sus mitos de origen a partir de la dinámica interna generada en su relación con el exterior. Orígenes múltiples.

El origen como atracción total sin consumir. En ese sentido, la vida en el mundo sería un desplazamiento curvo sobre un eje móvil e impredecible, enraizado en el aire, en la tierra y donde se pueda, alcanzable únicamente en la perfección de la muerte, que a su vez tiene sus giros.

¹²³ Samuel Beckett, 1980, *Molloy*, Barcelona, Alianza editorial.

Una espiral. Porque el origen no está más donde solía estar, si es que estuvo alguna vez en un lugar. La *forma* del relato, serpenteando, en relación con otros textos y misterios así. Morán comienza su informe escribiendo: «Es medianoche. La lluvia azota los cristales. Estoy tranquilo» Y lo cierra con aquello de:

Luego regresé a la casa y escribí: “Es media noche. La lluvia azota los cristales”. No era medianoche. No llovía.¹²⁴

Se pone de manifiesto en el texto su carácter *ficcionario*, de realidad compuesta, o *inventada*, según R. Breuer:

El *informe* ficticio contiene su propia revelación de *informe de ficción*. Claro que el lector ya ha sido preparado para ello de diversas maneras. Empieza muy al principio con la descripción de su propia situación al escribir [...]; se acentúa por medio de gran cantidad de comentarios de Molloy sobre su narración, los que permiten suponer que quizá no siempre es totalmente verídica [...] o que está mal escrita...¹²⁵

Por supuesto que se refiere a la novela *Molloy*, pero bien podría estar hablando de cualquier ensayo académico que parta del reconocimiento de su primer delimitación natural dentro del universo discursivo, de las condiciones de posibilidad e imposibilidad en la escritura, y con ello, a su vez, posibilitar lecturas múltiples de un texto que se reconoce como mera ficción abstracta de una inaprensible realidad; evocación y ordenamiento estático, fijado por las normas y naturaleza de la palabra escrita, de lo que el autor *cree* sucede en aquella supuesta Realidad.

¹²⁴ Morán es el protagonista de la segunda parte de la novela *Molloy*, donde nos informa de la incierta misión de buscar a Molloy, a quien no encuentra. Molloy narra la búsqueda de su madre, iniciada sin más, de súbito, a pesar de tener paralizada una pierna y un brazo se va en su bicicleta al encuentro con su madre, de la que ignora casi todo, incluso si está viva. No logra su objetivo y termina sin bicicleta, demibado en el bosque, anastrándose hacia las luces de la ciudad, donde cree está su meta.

¹²⁵ Breuer, Rolf, «La autorreflexividad en la literatura ejemplificada en la trilogía novelística de Samuel Beckett», Watzlawick, (comp.), 1994, *La realidad inventada*. Barcelona, Gedisa, p. 128.

La pertinencia de este tipo de relatos estará dada por su capacidad de convencimiento, por los sentidos y usos que genere entre los destinatarios. Un reporte de investigación, un ensayo teórico —cobijados por el fetiche de la ciencia— están más cerca de la poesía y las matemáticas de lo que normalmente se cree, que de las verdades incontrovertibles y técnicas que algunos suponen hay en la Realidad. Hablo, claro está, de un textón de aspiraciones *Volapuk*, acercamientos al género. En fin, comenzar es negar algo, o así me parece —concluí sin mayor convicción.

—Nomás dices — exclamó y rió Javier con un mismo ademán. Le lanzó una tortilla al *Guantes*, un perrito que después se llamaría *Kajval*, y fue hacia la cocina.

—Ora sí, dijeras tú, que puro *choro*— dijo Jaime Luna, estirando su vaso para que, por favorcito, doña Bety salvara ese vacío.

—Otro para mí, por a'í, Bety— solicitó el *Tiburón Mágico*. Con su sonrisa de niño sin culpa. De gorra y botas picudas, movía sus dedos. Brillaba.

Por algún motivo, la charla se inclinó, después de varios giros, risas y temas, hacia la trama de la novela *Molloy*. Uno de los que estábamos ahí reunidos, en torno a la mesa plagada de vasos y botellas medio vacías, pensó —quizás fui yo— que es una buena metáfora del analista cultural y del científico en general, en su indagación del, hacia o desde el otro.

Parte de un deseo absurdo. Molloy decide buscar a su madre, de quien ignora nombre, dirección, incluso si vive o sencillamente quién es, enrolándose en una aventura, paralítico él, montado en una bicicleta, falla en su empresa y finalmente la relata en su informe; el investigador —dizque— para serlo decide investiga. Y tartamudea un problema, inmerso en las normas burocráticas de la institución, desde donde mira ese dizque.

Configurado en su hábitus, limitado y determinado por el alcance de su visión, por sus capacidades, intereses, imaginación y taras —que suelen ser muchas—, intenta con sus herramientas, siempre inadecuadas para la Realidad, porque ésta siempre cambia, comprender su problema en el contexto socio histórico donde se produce. «Desde el punto de vista local», dice el dizque, aunque sabe que, por más trucos novedosos en el método y las mejores intenciones, terminará reduciendo la vida del otro

y la forma en que ese otro ve su vida; a los términos del lenguaje técnico de su disciplina —en caso de tenerla; para ponerla fija y seca por escrito, a modo que sea comunicable dentro de los marcos institucionales en los que fue redactado.

Molloy y el investigador *dizque* medianamente están conscientes de su absurdo: hacen como el matemático que, reconociendo la imposibilidad entre los números *reales* de la raíz cuadrada de menos uno (un número que multiplicado por sí mismo dé -1), decide construir un universo de números *imaginarios* donde sea precisamente esa inexistencia entre lo real (raíz² de -1) desde donde se eleve este nuevo continente ficticio.

Así el *dizque* investigador, que fija en la escritura transcripciones de testimonios orales en un mar de conceptos y los presenta como un informe sobre la oralidad en tal pueblo. Primero le corta las alas y después nos habla de su vuelo. Una falla de origen: escribir sobre lo oral desde una mentalidad textual. La imposición de categorías textuales a un mundo que opera en una lógica distinta es inevitable: el distanciamiento entre ambos mundos por parte del *dizque* es el problema: demasiado pequeño con respecto al textual y abismal con la oralidad. Por eso, mira desde un esquema conceptual fragmentador algo que sólo es movimiento. Lo detiene en su discurso y a eso quieto y desnaturalizado le llama movimiento. Qué farsa.

Lo único que resta al *dizque*, como a Molloy, luego de sus extraviadas travesías, es organizar un relato donde se hace hincapié en su carácter ficticio, como un método desde el cual se construya conocimiento socialmente válido.

No era media noche. Apenas el sol se ocultaba detrás del Monte del *Mono*¹²⁶ y nos entregaba una luz rojiza a todos los que poníamos un poco de atención en ella. ¿O será que quienes no caían en cuenta no recibían esa luz? Vamos viendo. El escenario es el corredor de una cantina en Guelatao de Juárez, en la Sierra Norte de Oaxaca. Una mesa, un grupo de amigos. Cero lluvia. Mañana, si Dios quiere...

Seguramente esa tarde hablamos de cualquier cosa menos de Molloy. Tal vez fue el tema de otra tarde. O no sucedió y entré en delirios. Lo importante aquí era iniciar la

¹²⁶ Llamado así por un dibujo, no de un chango sino sólo un mono, un interesante trazo en la piedra que corona el peñasco central que da al abismo hipnótico en la cima de ese monte, en un punto de colindancia entre Guelatao, Ixtlán y Jaltanguis. Parece un hombre a caballo, o bien otra cosa, por eso es el monte del mono.

narración. En última instancia, el lector disculpará la falta de precisión calendárica y conversacional. Lo que el lector quizá nunca me perdonaría es no informarle de la llegada de Herminio Gutiérrez.

Herminio

Lo conocía ya de tiempo. Era el guitarrista del grupo de música tropical y nortea, grupera pues, llamado *EnCanto ConSentido*, que se había formado recientemente en Guelatao con gente de diferentes comunidades de la región para amenizar los bailes y fiestas. Este conjunto musical tenía una particular actitud *tlacuachera*¹²⁷.

Habíamos estado juntos en algunas fiestas (yo bailaba, por supuesto), en Amatlán nos tomamos un refresco en algún momento de la tocada y platicamos. Aunque para ese tiempo, nuestra relación era pequeña y circunstancial.

Herminio se sentó a la mesa y se unió a la plática, cualquiera que ésta haya sido. Contra toda posibilidad, en algún momento hablé de las dificultades que Molloy tenía para operar su bicicleta, puesto que era inválido de una pierna y un brazo. Es difícil decir cuáles porque ni él cuando lo narra tiene el dato preciso...

—Tú haces una revista ¿verdad? —me preguntó Herminio, cambiando amablemente el curso de la conversación.

¹²⁷ Ángel, quien estaba al frente del *EnCanto*, también era la mitad base del grupo *Trova Serrana*, agrupación musical y de promoción cultural formada en 1985, que integraba elementos de la vida cotidiana serrana, historias, personajes, con claras influencias de la Trova cubana de Silvio, Pablo y secuaces. Es de suponerse que un grupo de esta clase no es muy redituable en cuestiones de dinero. Aunque bajita la mano ya grabaron cinco discos —en su propio estudio de grabación, como los *Beatles*— y realizaron varias giras nacionales y una en Venezuela. Pues bien, con los recursos de que se habían hecho en esos años, Ángel formó en 1997 el *EnCanto*, pues jalaba más un conjunto grupero. Eso sí, algunas de las viejas canciones de *Trova Serrana*, en adelante *La Trova*¹²⁷, fueron puestas en circulación a ritmo grupero: era curioso escuchar las letras de algunas buenas canciones, refuncionalizadas dentro de la lógica mercantil del espectáculo. Como muchas personas, estos serranos se habían apropiado de los elementos tecnológicos necesarios, y si bien tocaban los mismos covers que tantos conjuntos más, la historia de esta agrupación y los éxitos reciclados nos permiten verla desde la perspectiva donde los de La Trova aprovechan los recursos que tienen para conseguir chamba en los bailes, hacerse de cierta fama (se promocionaron en una radio comercial de la ciudad de Oaxaca y en la estación indigenista de Guelatao), y servirse de los ritmos simplones de lo grupero para rearmar su propia propuesta musical, surgida de una posición de compromiso social.

—Sí, ¿viste el número anterior, ese que editamos hace más de un año, ese de la portada morada con la cara de un chamaco feo sacando la lengua?

—Ey, la conozco. Oye, ¿por qué no hacen una sobre mi comunidad, Ixtepeji?

Plop. La edición más reciente de la revista *Titza Ke'riu* —nuestra palabra, en zapoteco— lleva meses (ahora son años) terminada y espera una *era feliz* donde habrá dinero para imprimirla y distribuirla, multiplicada como los panes y peces de Jesús, y que abandone por fin esa lamentable condición virtual en que se encuentra la revista, hasta el día de hoy, arrinconada de la manera más binaria en el disco duro de una computadora portátil. Tenía razón el escritor Juan Villoro cuando dijo que editar revistas culturales es la manera más noble del suicidio intelectual. Se lo comenté a Herminio.

—Mira, la revista que hicimos sobre Talea de Castro¹²⁸ ya está lista y, sin embargo, no ha salido. Y aunque saliera, casi nadie la compra. El mecanismo que diseñamos para regalar unas y vender otras, que la autoridad municipal apoyara comprando un tanto, distribuyéndolas en las librerías... en fin, nomás no funcionó. El hecho es que no recuperamos con la anterior lo necesario para imprimir la siguiente. Difícil hacer otra más. ¿Para qué o por qué quieres hacer una revista sobre Ixtepeji?

—Porque los viejos se están muriendo. Ellos conocen la historia del pueblo y no estaría bueno que se perdiera —contestó, con esa claridad y contundencia que tiene lo celular. Tuve una sensación de vértigo. En ella, una idea que inocentemente creí sensacional. Comenzaba la búsqueda.

—¿Qué te parece, Herminio, si pensamos en hacer un libro? Sería mejor que una revista; con más espacio, más trabajo y tiempo, bien concentrado en la historia de tu comunidad. Como no hay mucho escrito —dije, con la cándida e inquebrantable seguridad del villamelón— podemos entrevistar a la gente, trabajar con lo que se ha contado de padres a hijos, su *memoria*. ¡Será historia oral! ¡Queda más chido!...

(El hablador emocionado casi dice ¡Yupi!)

(Creo que me mordí la lengua. La sigo mordiendo.)

Nos encantó la idea. Hice unos cálculos entre los pendientes que tenía olvidados hasta ese momento y el tiempo necesario para realizarlos. Lo cual nunca sucedió: siguen

¹²⁸ Comunidad serrana ubicada en el sector conocido como El Rincón.

pendientes. Y así como va fijamos una fecha, bastante arbitraria por cierto. Desde esa tarde él ya tenía el nombre y consentimiento del primer candidato a entrevistar. Comenzaríamos el trabajo uno o dos meses después.

También fijamos los términos. Su inseguro servidor investigaría hasta entregar un texto sobre la historia de Ixtepeji. Herminio y su familia brindarían pan y techo, además del acompañamiento —enorme, solidario, amoroso, total— durante el proceso. Nos hicimos amigos, me adoptaron, y Herminio desde el primer momento se convirtió en mi amigo y Virgilio, para deambular por su tierra espiral.

Dicen que el pez por su historia muere. Mientras escogía en silencio a la casa editorial, imaginaba la dedicatoria y algunas frases contundentes para el texto en la contraportada del futuro libro definitivo, recuerdo vagamente que pedí otro mezcal...

Un proyecto

A la cita llegué más de dos semanas tarde. Salir antes del lejano Guelatao me fue imposible. Una inercia estructural, digamos. Herminio me presentó con don Amador, quien se burló de mi puntualidad.

—¿Este es el «20 de julio»?

Platicamos un rato y después fui al municipio para ver al Presidente de Ixtepeji. Me atendió junto con su cabildo y después de explicarle lo que nos proponíamos dijo que él como autoridad no podía dar luz verde. Preciso era consultar a la Asamblea de Ciudadanos. Cuando ésta ocurrió hubo oportunidad de exponer el asunto. Los presentes discutieron la propuesta de que se escribiera un libro sobre la historia de Ixtepeji, su pertinencia a la luz de las expectativas y la experiencia comunitaria. Alguien recordó el trabajo y la estancia de Miguel, el antropólogo norteamericano Michael Kearney, autor de *Los vientos de Ixtepeji*. Otros, los trabajos que se hacían en ese momento en el proyecto comunal de ecoturismo. Tras un breve jaloneo fue aprobado por unanimidad y puesto en acta de Asamblea.

Inicié una serie de breves temporadas en Ixtepeji, pero fue hasta finales de 2001 que me mudé a Ixtepeji por casi un año. Mientras, me mantuve instalado y precario en Guelatao, dizque colaborando —como lo hacía desde finales de 1995, cuando llegué a la

Sierra, hasta mediados de 2002, que decidí continuar este ensayo en la ciudad de Oaxaca— en una asociación civil llamada Fundación Comunalidad (FC), entre otras áreas, en su radiodifusora «Stereo Comunal 94.1 FM»; y con la XEGLO, «La voz de la Sierra», perteneciente al Instituto Nacional Indigenista (INI) Como sabemos, en esos lugares no hay dinero.

De esas temporadas en Ixtepeji logramos varios casetes y apuntes caóticos sobre las entrevistas a don Amador. Centrados en la gesta armada de 1912, donde esta comunidad tuvo un papel fundamental. Pero el proyecto necesitaba plata...

En eso, me entero de la maestría en Desarrollo rural de la UAM-Disney: conseguí la información, formulé un anteproyecto con base en lo que pensaba trabajar en Ixtepeji y lo que me pareció daba el *gatazo* en desarrollo rural. Fui a México y crucé los dedos.

El anteproyecto era una mezcla extravagante de bosques, apropiación tecnológica, cultura comunitaria e historia regional. Me dije: el asunto es entrar. Una vez ahí, ya habrá tiempo para pensar las cosas con calma...

Ingresé al programa de postgrado. A la primera, mi planteamiento fue destrozado con una facilidad digna de mejores causas. Sentí la libertad del ex convicto. No era *boscólogo* ni nada parecido. Fuera de participar en charlas y algún taller de agroecología y aprovechamiento forestal, ¿qué coño iba yo a saber?.

Lentamente definí un planteamiento más sereno para mí y para mis amigos senanos. Salvado por Sonia Comboni, mi directora de tesis, quien utilizó el antiguo y estimulante método pedagógico de confiar y dejar hacer. Sin embargo, poco y nada fue mi avance los dos primeros años de iniciado el proyecto (julio 1999), ocupado como estaba en hacer de mi vida una infamia.

La mayor parte del ensayo se redactó —con fugas, colapsos y huecos al por mayor, persiguiendo con Joaquín Sabina: «la canción de las babas del bar, del relámpago en pena»—, entre septiembre de 2001 —cuando me instalo en La Panadería, casa de Herminio en Ixtepeji, hasta mediados del siguiente año— y abril del 2004. Luego, otra vez la ignominia. Reinicio la escritura a principios del 2005. A ver si ahora sí, desgarradura. A nombre de la humedad.

En el quicio de Molloy

Faltan nueve minutos para la medianoche y hace un frío de los mil diablos en Ixtepeji. Hemínio y su familia duermen. Hoy transportaron desde su solar la cosecha de maíz y calabaza, suficiente para comer durante todo el año. Deben estar cansados. Sin embargo, antes de acostarse, ellos y algunos *compas* —al amor del fuego en el fogón— escucharon una rola de los *Tigres del Norte* interpretada por el buen *Kalimán*, mejor conocido como Víctor. Por mi parte, fumaba, observaba, recordaba.

Recordé a Molloy en la cárcel. Arrestado por descansar su parálitica humanidad sobre la bicicleta en una calle cualquiera; por carecer de papeles cuando la policía se los requirió, y por responder que sólo tenía un pedazo de periódico para limpiarse el culo cuando hiciera falta. Recostado en su catre, tratando de comprender los movimientos de la luna que veía a través de la ventana en su celda. Descubrir el secreto Plan de Trayectoria.

Con disparatada rigurosidad traza un mapa celeste donde describe a lo largo del tiempo infinito que dura esa noche los desplazamientos del satélite. Le da una interpretación general y un sentido a ese su cielo que supone de todos a partir de lo que sabe sobre el cielo y que le es dado ver desde su catre a través de la ventana con barrotes de la celda¹²⁹.

También recordé una anécdota, donde se hablaba del ensimismamiento. Una actitud contraria de la enajenación, pero aburrida y estéril. *En-sí-mismar*: la temperatura del autismo. Y se proponía, como alternativa urgente, traicionar a la etimología y oponer a la enajenación y al ensimismamiento el «en-tú-siasmo»: la celebración en el encuentro con el otro¹³⁰.

¹²⁹ Beckett, op. cit.

¹³⁰ La anécdota, contada por Gustavo Esteva, sobre una discusión entre Fromm e Illich en torno a la enajenación y su contraparte, el ensimismamiento. De ahí salía la reflexión sobre la necesidad de evitar ambos caminos y tirar mejor hacia el encuentro con el Otro. La actitud hospitalaria de la que habla Panikkar. Aunque, pensándolo bien, podríamos verlo como una ruta metodológica para salir de la enajenación: primero un repliegue sobre sí mismo (y la cabeza con sus fantasmas), para dismantelar los supuestos sobre los que se fue construido como individuo, las bases del egoísmo y del egotismo; luego, los ejercicios con el Otro; y de regreso al ensimismamiento, hasta ir reconstruyendo la condición de persona.

Así, a medio camino entre Molloy, con su dislocada cartografía celeste y sus interpretaciones; con la presencia de lo pasado; la respuesta siempre provisional; el inquietante cuello del abismo, corazón de la palabra; y la necesidad de opciones en este mundo pagano, se teje este ensayo.

Lo Cultural como verbo

Gente llegada de la frontera
Lo afirma: ya no están los Bárbaros.
Y ahora, ¿qué destino será el nuestro,
sin Bárbaros?
Esa gente era al menos una solución.
Constantino Cavafis.

Nombrar al misterio

Ahora bien, siguiendo a María Zambrano, más que *construir un problema de investigación*, se trataría de *acercarse a un misterio*: el proceso histórico de formación, transformación y recreación de la *comunalidad* y el papel que juega la memoria en ese proceso.

Pongámoslo así: con base en el sentido común y sin mucho buscarle, podemos afirmar que en la Sierra Norte de Oaxaca, así como en la Antigua Grecia no hubo entonces, ni aún ahora en aquella primera, por poner un ejemplo muy visual, inmensas máquinas modernas donde el obrero sólo es un desechable apéndice, en el caso de tener un empleo.

Nuestras preguntas sobre el por qué y el cómo de esta diferencia, retomando la distinción que hace Juan David García Bacca¹³¹, no estarían en el sentido de suponer «una falta de entendimiento» por parte de los serranos o los antiguos griegos, pues implicaría una incapacidad histórica remediable gracias al «necesario» desarrollo capitalista y a una concepción unitaria, lineal y ascendente del Progreso humano.

Más bien, nuestras preguntas sobre la *diferencia identificada* como comunalidad se orientarían a reconocer que la ausencia de fantásticas maquinarias —que operadas por unos cuantos cualquiera producen otras máquinas igual de estratosféricas—, tanto en la Antigua Grecia como en la Sierra Norte, no es síntoma de un subdesarrollo incurable;

¹³¹ García Bacca, *Antropología filosófica contemporánea*, p. 15.

resulta más bien, en cada caso y usando la nomenclatura de este autor, de un singular «plan vital», expresado en la experiencia histórica de un mundo particular. No es atraso en la formación de una fila, sino experiencias vitales radicalmente distintas, en relaciones de dominación unas sobre otras, interdependientes, en mutua recreación y no necesariamente secuenciales.

OK. Veamos.

Un concepto habitual para este tipo de misterios es *reproducción social*. Para Beatriz Canabal se refiere a: «un concepto ordenador de diferentes dimensiones de lo real y articulador de elementos que explican procesos de permanencia y cambio», donde se consideran los aspectos biológicos y sociales; así como materiales y simbólicos, presentes en las distintas esferas de lo económico, demográfico, político.¹³²

Lo cual está muy bien. Sólo que, en nuestra perspectiva, agregaremos expresamente la dimensión de lo mítico, no sólo como otro punto a considerar, sino como *la condición misma de posibilidad para la reproducción social*. Por ello, podría parecer más conveniente hablar de *reproducción cultural*.

Sin embargo, el concepto de *cultura* no es menos que sospechoso. De tan llevado y traído se desdibujó. En medio de esta turbulencia de significados, quedó vacío. Proponerse la comprensión de la comunalidad, entendiéndola sencillamente como un tipo particular de cultura recreada en la Sierra Norte de Oaxaca, no significa mayor conocimiento ni claridad acerca de la vida referida. La palabra cultura mantiene su aire aristocrático y colonialista a pesar de sus juegos semánticos.

A partir de la amistad y el trabajo con gente de Guelatao e Ixtepeji, yo tenía claro que intentaría pensar desde la comunalidad. Escribir sobre su reproducción. En la *Ley estatal de educación* del estado de Oaxaca, no recuerdo qué artículo, definen a la *comunalidad* como: «El modo de vida y razón de ser de las comunidades oaxaqueñas» Esto nos habla de cómo esta noción ha permeado distintos ámbitos de lo social y político. Habrá que continuar —me dije— la reflexión con los compas desde la comunalidad (¡Ups!) como una vía para comprender la dinámica de vida en la región.

¹³² Canabal Cristiani, Beatriz, 1997, *Xochimilco. Una identidad recreada*. México: UAM-Xochimilco, p. 18.

Mi pregunta inicial fue: ¿Cómo se relaciona la comunalidad y la memoria? Para responderla necesitaba definir ambos conceptos. En los esquemas que hacía trataba de acomodar las nociones que Luna y Díaz han elaborado, y uno de los grandes problemas era el lugar de la oralidad: estaba en todos lados. Recuerdo que dibujaba círculos concéntricos y el mayor era la oralidad, englobando al territorio, el segundo círculo que contenía a todo lo demás. Así pues, ya no eran dos, sino tres conceptos problemáticos: la comunalidad, la oralidad y la memoria, además del problema de su relación.

Si el lector tiene la paciencia de leer todo el ensayo, comprobará lo que sabía desde las primeras páginas: no se logra definir a la comunalidad ni a la memoria, mucho menos su relación. Siempre se supo que en la oralidad residía la clave del misterio. Sin embargo, el dizque investigador no pudo salir de su condición textual y a pesar de sus buenas intenciones, interpreta a lo oral desde una mirada que separa. Pinche dizque, no pudo evitar a su cabeza textualizada.

Pero en ese primer momento de la investigación aunque sabía de la imposibilidad de escribir sobre la oralidad sin matarla, ignoraba los alcances profundos de ese imposible. Por ello, pensé que para responder al qué es la comunalidad debía trabajar con la oralidad de Ixtepeji. Así podría entender el papel que juega la memoria en la reproducción del mundo comunitario.

La idea era construir un esquema conceptual de la comunalidad, atravesado por lo que sospechaba en ese momento era la memoria. Por eso, el ensayo se presenta en dos partes: un marco teórico-metodológico y una historiografía. Se supone que ambas partes se complementarían y que los conceptos se harían sobre la experiencia con lo oral, que a su vez sería interpretada desde aquel marco. Al final, le adelanto querido lector, no cuajaron.

Veamos el asunto de la comunalidad.

Optar por un término como este implica adoptar también una postura política y por ende ética, a saber, el reconocimiento de la crisis paradigmática en las ciencias sociales, que entre otras cosas se debe a la crisis del «pensamiento moderno clásico» Edgar Morin, ya en 1973 lo ponía de esta manera:

Los científicos están ahora sentados sobre un montón de estiércol, pues todos sus maravillosos inventos han resultado ser mierda para la especie humana¹³³.

Y esto, como se ha discutido desde finales de los 60, desde la perspectiva posmoderna, es evidencia del fracaso del proyecto de la Modernidad y sus modelos económicos, puso al descubierto el entramado de dominación al cual sostienen, y hace necesario —si no es que urgente— la construcción de nuevos conceptos —autóctonos, diría Mariátegui— que partan de la experiencia y el conocimiento de los propios dominados, que respondan a sus deseos profundos, a sus utopías auténticas, en el sentido de que parten de lo propio y no les son impuestas.

Como se dijo, para aproximarnos al misterio de *la reproducción del mundo de la comunalidad* tenemos primero que construir el concepto mismo de comunalidad. Para ello, trataré de articular distintos planteamientos sobre el concepto de *cultura*. Y después, desarrollaré lo que considero la conceptualización de la comunalidad y, al final de la «Vereda», un planteamiento metodológico para su estudio desde la memoria.

¿Qué? *La cultura*

A la comunalidad basta con que se le viva. Ni siquiera es necesario nombrarla para ser vivida. De la montaña el silencio. Pero si uno se halla enrolado, necedad del *dizque*, en el intento de comprender y luego explicar cómo se dan los complejos procesos de la vida comunitaria, se enfrenta por lo menos con un doble problema: definir *qué* vamos a estudiar y *cómo* lo haremos. En nuestro caso, esbozaremos una idea de la comunalidad en relación de semejanzas y diferencias con el concepto más cercano a aquel dentro de la jerga académica, la polisémica «cultura»

Habrán miles de definiciones hoy de lo que real y definitivamente es la Cultura. Una más y las rayas del tigre. Aquí, deseo hacer brevemente una revisión histórica de las principales nociones de cultura, basada en una tipología que más allá de buscar ser

¹³³ Cfr. Willem L., Oltmans, 1973, *Debate sobre el crecimiento*, México, FCE, p. 452

exhaustiva o la clasificación última, pueda servir para definir, estableciendo algunos puntos de referencia, lo que entendemos en este ensayo por comunalidad.

Seguimos una idea planteada por Luis Villoro hace unos días en una conferencia sobre Interculturalidad y Estado mexicano, en Humanidades de la UABJO, y que llama *la vía de la singularidad* en la definición de la identidad colectiva de los pueblos; a saber: para la comprensión de una cultura en su singularidad se puede seguir la vía de la equiparación con otras culturas, tratando de establecer afinidades y diferenciaciones. Un procedimiento normal dentro de la lógica de identificación. La otra vía, según nuestro autor, es la de la *autenticidad*¹³⁴.

Ahora bien, no se trata en este momento de comparar la comunalidad con otras culturas, sino de construir nuestra definición comparándola con otras formas históricas de abstraer, nombrar y fraccionar académicamente a la Vida. En otras palabras, nuestro interés está menos en establecer que hay «culturas» diferentes (perogrullada), y más en primero advertir, nuevamente, que hay *diferentes maneras de definir* lo que es cultura, esto es, recordar lo señalado por Luhmann en su famoso artículo: la cultura es un concepto histórico y no una realidad objetiva ni subjetiva¹³⁵. Y como toda abstracción teórica de la realidad, es formulante, en el sentido que organiza nuestra comprensión del mundo; pero también reformulable, en tanto ideación histórica; y desechable, en último de los casos, por convertirse en una estorbosa abstracción.

Si hemos de trazar la cartografía del Nosotros, una definición de comunalidad inicia, pues, al establecer las relaciones que Saussure señala posibles entre los signos: por oposición e identificación¹³⁶. Así pues, no es una revisión histórica de algunas culturas, una definición comparativa entre distintos modos de vida, sino una definición a partir de una mínima revisión histórica de las *representaciones discursivas* acerca de esa vida colectiva.

¹³⁴ Luis Villoro, 1998^o, *Estado plural, pluralidad de culturas*. México, Paidós/UNAM, p. 60, ss.

¹³⁵ Niklas Luhmann, 1997, «La cultura como un concepto histórico», *Historia y Grafía*, n° 8, enero-junio.

¹³⁶ Cfr., Xirau, Ramón, 1983, *Introducción a la Historia de la Filosofía*, México, UNAM, p. 484.

En términos del método, suponemos que el mundo comunal, tejido de oralidad en las formas desplegadas del mito de la comunalidad, es un mundo *auténtico*, en el sentido que Villoro da al término: un comportamiento social, una actitud personal, que corresponde a los más profundos sentimientos y creencias del colectivo; coherente con una imagen del futuro. Una morfología, en los términos de Panikkar, poderosamente definida por el mito.

No obstante, procederemos primero por distinguir la noción de *comunalidad* comparándola con la de *cultura*. Es decir, reconocemos que lo comunal sigue la vía de la autenticidad en su devenir. Pero, a la hora de estudiar ese mundo, es necesario partir de lo que lo distingue. Objetivizamos sin piedad. Imponemos la forma. Seguimos la vía de la singularidad, tratamos de establecer algunas referencias que nos permitan definir su unicidad en oposición e identificación con el pensamiento de Occidente. Con esa base trataríamos, más tarde, con la metáfora de las espirales, de comprender el sentimiento y la lógica con que se realiza el mito de la comunalidad. Ver en qué consiste su autenticidad.

En términos muy generales vemos, con un ánimo reduccionista o de plano criminal, cuatro grandes líneas en cuanto a las definiciones históricas de cultura: las concepciones *clásica*, *jerárquica*, *positivista* y *comprensiva*.

Cada una de ellas definida ciertamente por un acento o tendencia, entre las cuales se ubican la mayoría de los planteamientos e investigaciones en ciencias sociales a lo largo de su corta historia, en una extensísima gama de medios tonos y combinaciones, incluso contradictorias, y que no corresponden a estados cronológicamente sucesivos y necesarios —en el sentido de una evolución del término hacia su Verdad.

La discusión no estaría centrada, en este primer momento, en las entidades a las que estos términos hacen referencia (a realidades social e históricamente inventadas), sino en el cotejo de algunos significantes y significados asociados en el vocablo «Cultura», con el incipiente concepto de *comunalidad*; para la identificación, caracterización y provisional definición de éste último, a la manera de *semejanzas* y *diferencias*.

Noción Clásica

Pensar desde la comunalidad nos permite repensar y redirigir la mirada, viendo cómo está organizada y dispuesta, histórica y precisamente esa mirada. Hacia una, hoy peregrina pero deseable, actitud intercultural en el marco de un pluralismo pleno, supongo.

Veamos el origen etimológico y práctico de la Cultura: en latín *agrum colere*, o simplemente *colere*, venía a significar entre los antiguos romanos «labrar la tierra», la primerísima acción transformadora¹²⁷. La primer relación. Que el cultivo de la tierra sea el trabajo *totalizador* de los serranos desde que son serranos, y que el verbo «labran» implique una actividad transformadora y creativa en general, hacen a ésta la acepción histórica, etiquetada en nuestra revisión como «clásica», la más cercana a lo que queremos decir con «comunalidad».

Salvo que ya no sólo se trata de labrar la tierra sino el Territorio comunal. Al adscribir en este primer momento a la comunalidad dentro de la tradición etimológica del término cultura, es necesario advertir esa expansión de sentido, resultado del ir de la Tierra al Territorio, y buscar elementos de otras concepciones para apoyar nuestro enfoque. Por ejemplo, esa expansión de sentido se dio en la Antigüedad europea más bien como una *sustitución* del objeto a ser transformado, posible gracias a la concepción de un mundo dividido en sujetos y objetos: ya no será la tierra sino el hombre lo que se cultive.

En la Grecia Clásica no existió esta palabra, *cultura*. Pero podemos establecerle una fuerte semejanza con la noción de *Paideia*; según Werner Jaeger, el ideal de lo que ahora llamamos cultura tenía por base un «principio formativo»¹²⁸. El *humanitas* de los latinos tuvo como modelo a la *paideia* griega: «La educación del hombre de acuerdo con la verdadera forma humana, con su auténtico ser» Ese sería el proceso mediante el cual el hombre adquiriría su genuina, verdadera y perfecta *forma* (en el sentido clásico del

¹²⁷ Lenkersdorf, Carlos, *Los hombres verdaderos*, p. 120

¹²⁸ Werner Jaeger, 1980, *Paideia*, México, FCE, p. 7.

término), establecida previamente por una idea, es decir, «no surge de lo individual sino de la idea»¹³⁹.

N. Abbagnano señala que la *paideia* no es un dato, hecho, realidad empírica o material existente, aislada e independiente del esfuerzo para la realización de ese dato o hecho, sino primeramente es ese esfuerzo de realización concretado, es un fin y el término del proceso. La *paideia* sería una *forma* «que los hombres deben tratar de conquistar y de encarnar en sí mismos»¹⁴⁰.

La realización de hombre como tal, se lograba mediante dos procedimientos: primero, el conocimiento y el cuidado de sí mismo, donde el otro actuaba de mediador del sí mismo con el sí mismo y con el mundo, como, diría Foucault, «principios de racionalidad moral» y búsqueda de la verdad¹⁴¹. Segundo: la realización del hombre sólo puede darse en la *polis*, en comunidad¹⁴². O como resume Jaeger: «la esencia de la educación consiste en la acuñación de individuos según la forma de la comunidad»¹⁴³.

Hay que señalar, sin embargo, algunos detalles importantes en cuanto al concepto de «educación». En primer lugar, entre los griegos antiguos no existió esa palabra tampoco, y *paideia* es algo parecido a lo que se conoce con el término moderno de «educación», pero evidentemente se trata de un anacronismo (¿o anatópismo?) el hablar ahí de educación y cultura.

Según Abbagnano, era una «educación debida a las "buenas artes"», donde se contaban la poesía, la elocuencia, la filosofía, etc. Esta noción *aristocrática* es la base del concepto «jerárquico» en nuestra tipología, y se funda en la consideración *humanista*, entre los griegos, de excluir las actividades «infrahumanas y suprahumanas», lo que le daba a la *paideia* un carácter *contemplativo* y *naturalista*; en otras palabras, de la *paideia* se excluían por una parte las actividades utilitarias y manuales, postura posible dentro de

¹³⁹ Jaeger, *op. cit.*, p. 12

¹⁴⁰ Abbagnano, *op. cit.*, p. 272.

¹⁴¹ Foucault, 1994, *Hermenéutica del sujeto*, Barcelona, La Piqueta, p. 33 y 34

¹⁴² Abbagnano, p. 272

¹⁴³ Jaeger, *op. cit.*, p. 12

una polis levantada sobre los esclavos¹⁴⁴. Los ciudadanos libres tenían así toda la disposición para las buenas artes.

La misma paradoja de la democracia y el capitalismo de siempre: para que unos pocos vivan en libertad como iguales, se tiene como condición misma de posibilidad a otros muchos viviendo en la servidumbre. Recordar el balbuceo electorero de G. W. Bush, ese infimo gran matón, para «regularizar» millones de migrantes indocumentados en su país.¹⁴⁵ O las maquilas... Por otra parte, su visión escatológica (de los griegos) excluía las actividades sobrenaturales que no tuvieran como fin la realización del hombre en esta tierra.

La semejanza fundamental que guarda la *paideia* con la comunalidad es la creencia de que la formación y realización de los hombres sólo se logra en comunidad. El logro de forma debida, forma comunitariamente modelada. No una cosa sino un proceso formativo y transformador, un esfuerzo de concreción y la concreción misma. Al igual que en la *paideia*, la comunalidad no surge de lo individual sino de la idea, la idea que no es otra que la de vivir en comunidad. Del mito.

Hasta ahorita, la comunalidad sería el proceso de transformación donde las personas logran una realización (al relacionarse e intercambiar con la Tierra y otras personas) plena en comunidad. La diferencia de la entidad a transformar que se da entre los latinos y los griegos antiguos en torno a algo parecido a lo que hoy llamamos cultura (cultivar la tierra y cultivar al hombre, respectivamente), para nosotros no significa una *sustitución*, como ciertamente ocurrió en el horizonte del pensamiento occidental, sino más bien, por decirlo así, la *expansión dialógica* del sentido del verbo «labrar», entre la Tierra, la comunidad de hombres y mujeres, y el Territorio. La comunalidad sería entonces —caracterizada con relación en sus semejanzas con los viejos conceptos de *agrum colere* y *paideia*—, el proceso donde se cultiva la tierra, y con ello las personas que la habitan se cultivan entre ellos y a sí mismos, constituyendo a la comunidad que los constituye sobre el territorio.

¹⁴⁴ Abbagnano, p. 273

¹⁴⁵ Como se vio, una propuesta orientada a hacer algo de ruido, como el cacaraqueo servil del presidente Fox, sin pretensión alguna de ser tomada en serio por el Congreso de los EEUU.

Podemos ver muchas semejanzas entre una comunidad serrana y una *polis* «ideales», principalmente en la concepción de que el hombre adquiere sentido únicamente dentro de ellas, y ese sentido orienta sus acciones hacia la búsqueda del bien común.

Otra semejanza importante para nuestra definición, esta vez entre la noción de comunalidad y el de *polis* griega, lo encontramos en la imagen de esta segunda como un «microcosmos», un pequeño mundo en donde la persona «se encamina a su realización al convertirse en (otro) microcosmos. Así se pensó a la *polis*, y podemos pensar tentativamente a la comunalidad, como una *instancia de intermediación* entre lo personal y el cosmos: «La auténtica república y auténticamente pública [es] la que a la vez encierra los Dioses y los hombres», nos recuerda Panikkar que escribió Séneca; y sintetiza el de Barcelona: «el hombre es *polis*»¹⁴⁶.

Pero la diferencia es abismal si consideramos *las concepciones sobre lo que se supone que son* quienes construyen el sentido de lo colectivo en ambos casos, dentro de sus respectivos microcosmos o instancias de intermediación: Para los griegos eran *átomos* y entre los latinos *individuos*, por definición, indivisibles, no participables, seres que «no están constituidos por sus relaciones con los demás»¹⁴⁷, ciudadanos individuales y libres quienes formaban la *polis*. En la comunidad serrana, como se dijo arriba, encontramos por el contrario *personas*, máscaras que el hombre adopta en el drama de su vida. Nudos de relación.

La estratificación de la *polis* griega —en ciudadanos libres y esclavos como primera instancia— aseguraba el ejercicio de la *paideia* como formación de la gente libre en las artes liberales. Y entre esos ciudadanos libres, una clasificación platónica en hombres de bronce, de plata y de oro. Como se dijo, una concepción aristocrática de las actividades dignas de la realización del hombre como tal, exclusiva y excluyente: en la mirada, la estructura y el valor de esta sociedad esclavista se deja fuera toda actividad no contemplativa, particularmente las relacionadas con el labrar la tierra, labor destinada a

¹⁴⁶ Panikkar, 71

¹⁴⁷ Panikkar, p. 67.

todos aquellos que no llegaban a la plenitud humana, los esclavos: La polis es un hecho sociológico y una realidad teológica, forma parte integrante de una cosmología¹⁴⁸.

La comunalidad contempla el cultivo de y entre los hombres en su relación con la tierra. Esta diferencia con la *paideia* se basa en la condición subalterna y la estructura social no esclavista de la comunidad serrana, y a su muy relativa estratificación y disparidad entre «nivel de vida» de sus habitantes a lo largo de su historia. Además, el trabajo físico se considera no sólo necesario, sino indispensable para la realización a plenitud de los serranos: su Mito tiene de primer y más profundo eje al cultivo del Maíz¹⁴⁹.

De las diferencias entre las nociones de «ciudadano» trataremos en el capítulo sobre *derecho propio*, por ahora, sólo quiero señalar que la inexistencia de esclavos y la relativa homogeneidad social e histórica dentro de la comunidad serrana, además de las características de su entorno ecológico, entre otros muchos factores, hacen que todos los ciudadanos y sus familias *participen directamente* de alguna u otra manera en todos los trabajos materiales y «mentales», en ese orden, relacionados con la labranza de la tierra. Y que la formación, transformación y recreación de la persona —su constitución en el Nosotros— en la comunalidad, donde y desde donde cobra sentido, implica una visión no aristocrática ni naturalista; ésta última en el sentido de considerarse en la Sierra Norte de Oaxaca, antes y después con el cristianismo, que las actividades de las personas en este mundo pueden buscar la realización del hombre en él, pero también en el otro, el que comienza, según algunos, más allá de la muerte. Pero esto sólo es posible dentro de un mundo que contempla a la naturaleza y a la sobrenaturaleza como momentos de una dialéctica, integrados y complementarios, donde la interacción social, sus actividades e intercambios tienen sentido.

En la comunalidad, nacida con el catolicismo en Oaxaca, se consideran valiosas, legítimas y obligadas, además de necesarias, las acciones sociales en este mundo

¹⁴⁸ Panikkar, p. 70

¹⁴⁹ Véase Alfredo López Austin, 1990, *Los mitos del tlacuache*. México, Alianza editorial. Enrique Florescano, *Memoria mexicana*.

orientadas a la realización personal, grupal y comunitaria en un mundo sobrehumano. La comunalidad no es un planteamiento *humanista*¹⁵⁰.

¹⁵⁰ «¿Otro anti-humanismo?», podría exclamar con ironía el lector, «sabemos que esa discusión la dio ya Heidegger, y tuvo su auge en Francia a finales de los años 50 y principios de los 60, con Althusser y Foucault a la cabeza, por lo que ni al caso...». Pero nuevamente, relacionando al humanismo y la comunalidad tal vez encontremos algunas pistas que nos ayuden a describir ésta última.

Aunque el término latino *humanitas* en los tiempos de Cicerón se usaba como sinónimo del griego *paideia*, y significaba la educación del hombre como tal en las buenas artes (filosofía, oratoria, poesía, etc.) (Abbagnano, *op. cit.*, p. 272), y desde principios de siglo XIX se le asocia al estudio y revalorización de las lenguas clásicas griega y latina, al *humanismo* se le reconocen dos grandes acepciones, y digo grandes porque el número de acepciones y adjetivaciones —largo como la Cuaresma— que se le han dado al término lo vuelven borroso y casi inútil. Como sucede con la mayoría de los conceptos sobre los que descansa nuestra convencional y sometida figura del mundo (*idinamidades!*).

Una es la «histórica» y se aplica al movimiento artístico y filosófico italiano de mediados del siglo XIV que se extendió por toda Europa y es considerado precursor del Renacimiento y origen de la Cultura moderna occidental (*ibid.*, p. 628).

La otra, es la del «humanismo teórico» y es la que nos interesa. Miguel Morey (*El Hombre como argumento*, Barcelona, Anthropos, 1987) señala que con este título se tiene un incierto y divergente haz de planteamientos intelectuales, actitudes y creencias entre las que se podría establecer —de manera muy insuficiente, nos dice el autor—, tres bases comunes a todo humanismo:

Afirmación de la pertinencia de la escala humana: rechazo de lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño; de lo suprahumano y lo infrahumano. Afirmación del hombre como hogar del sentido, el valor y la verdad.

Afirmación de alguna suerte de ecumenismo o cosmopolitismo filosófico por encima de diferencias y particularismos locales. Proximidad y compromiso con todo lo que hacen los hombres en tanto que hombres.

Afirmación de la vocación de trascendencia de lo humano. Todos los humanismos proponen algo que excede a lo «meramente humano», a lo humanamente «dado» —son anuncio de alguna suerte de «hombre nuevo», promesa de una nueva humanidad. (*ibid.*, p. 109 y 110)

Aunque al actuar así repetimos lo que Bruaire criticaba de los muchos empleadores de la palabra humanismo, a saber, que en lugar de definir positivamente al hombre, se contentan con multiformes opiniones de lo que «el hombre no es». Así nosotros, para definir lo que la comunalidad es decidimos, aunque sean sólo unas muy breves notas al pie, hacerlo en relación a lo que se ha dicho es el *Hombre*, en el horizonte occidental.

El primer problema es sin duda la falta de conciencia clara y acuerdo preciso sobre lo que el *Hombre* es o *debería ser*. Las diferencias fundamentales con otras especies, lo que específicamente hay de valioso en el hombre, «lo que a toda costa hay que salvar» de él (p. 108). Vaya problema. No hay un modelo válido que todas las personas y mundos del planeta puedan seguir como ideales. ¿Cómo podría haberlos? Somos tan distintos, ¿o será que no lo somos tanto, como dicen que dice Panikkar? bien distintos pero no tanto como para no encontrar puntos en común y lograr acuerdos.

Pero centrémonos en el primer punto. La celebración del *Hombre* a sí mismo. Ahí, me parece ubicamos una diferencia radical entre los horizontes occidental y de la comunalidad.

Ese Hombre moderno del pensamiento moderno clásico se afirma en su total intramundaneidad, fuente y término de todo valor. ¿De dónde le viene esto? Sabrá dios. ¿Cómo se concibe en la Sierra? Tal vez al proceder como antes muchos otros y comentar la lectura que Illich hace del mito de Prometeo.

En el *Protágoras*, de Platón, se cuenta que para la creación de todos los seres mortales por obra y gracia de los dioses, se encargó a los hermanos Prometeo y Epimeteo repartieran, a las cosas que aún no eran, hechas de los cuatro elementos, las cualidades que les darían existencia real. Epimeteo se encargó de repartir pero al llegar al hombre ya no había cualidades disponibles.

Prometeo, que significa «previsión o percepción anticipada», se asignó la revisión y aprobación del reparto, y viendo las condiciones en que quedó el hombre, decidió robar a los dioses. Robó el fuego y las artes a Hefestos y Atenea. («Protágoras o los sofistas», Platón, *Diálogos*, t. II, México, UNAM, 1988, p. 22-25)

Con ello, violentó el orden natural e instaura un horizonte donde el hombre prometeico paulatinamente descarta a los dioses y se coloca en su lugar. El fuego para forjar el hierro y las ciencias. En una carrera estrambótica donde la vida es un reto a vencer. Con todas las cosas a su disposición, bajo su control. Herramientas nacidas del fuego que subyuguen a la Vida: la computen, midan, clonen. La vuelvan accesible al calendario previamente establecido. El desafío del Hombre como centro del Cosmos. Y las prerrogativas anejas a esa dignidad. El disparatado progreso, el despiadado desarrollo, el mundo todo a su egoísta medida humana. La Vida a su merced, consumible. Escribió Iván Illich, en una conocida cita:

Para el primitivo, el mundo estaba regido por el destino, los hechos y la necesidad. Al robar el fuego de los dioses, Prometeo convirtió los hechos en problemas, puso en tela de juicio la necesidad y desafió al destino. El hombre clásico tramó un contexto civilizado para la perspectiva humana. Se percataba de que podía desafiar al trío destino-naturaleza-entorno, pero sólo a su propio riesgo. El hombre contemporáneo va aún más lejos; intenta crear el mundo a su semejanza, construir un entorno enteramente creado por el hombre, y descubre entonces que sólo puede hacerlo a condición de rehacerse continuamente para ajustarse a él. (Illich, Ivan, *La sociedad desescolarizada*, México, Joaquín Mortíz, p....)

A Epimeteo, cuyo nombre significa «percepción tardía o ulterior», desde Hesíodo se le endilgó una fama de tonto. Se casó con Pandora, «la que todo lo da», quien dejó escapar todos los males salvo la Esperanza, atrapada al final en la caja. Y el hombre moderno se ha dedicado con su tecnología a someter esos males que Pandora liberó.

En sus notas sobre el mito de Prometeo, el antropólogo Miguel Bartolomé opta por una revisión, comenzando en la actualidad y hacia atrás en la historia, de diferentes narrativas que actualizan en sus empeños al dios ladrón del fuego. Inicia con la película *Terminator*, pasa por *Eva de la destrucción*, *Cherry 2000*, luego *Blade Runner* y llega a la serie televisiva *Star Trek* y su nave llamada *Enterprise*, justamente, *Empresa*. Frente a la pregunta sobre las razones del éxito de estas narrativas contemporáneas, algunas incluso ya de «culto», se responde: «es la única franca utopía al alcance del televidente, y es una utopía tecnológica». En este recorrido al revés en el tiempo histórico, por los relatos cuya estructura nos muestra aquel mito de Prometeo, menciona al *Frankenstein* de Mary Shelley, el Prometeo moderno de principios del siglo XIX. El esposo de Mary Shelley, Percy, escribió *Prometeo desencadenado*, «una vasta sinfonía de versos que hacen la ejemplar exaltación romántica de la dicha que va a poner al alcance de todos el Progreso que simboliza el titán griego». (*La era prometeica: los faustos y trágicos poderes del hombre y la mujer*, ponencia, Seminario Opciones de Oaxaca, 27/11/98, mimeo, p. 1-8).

En el marco de la denominada por Jean Baudrillard «transestética» encontramos un ejemplo muy contemporáneo del espíritu trasgresor prometeico, en la propuesta de *performance*

de Orlan y su peculiar imagen del *Hombre nuevo*. Orlan es una «artista» francesa que desde 1990 se transforma a base de cirugías plásticas que le son practicadas, siete en total según exquisito plan, en *extraña, maquinada y nueva forma*, resultado de una cuidadosa selección en el arte renacentista y post-renacentista: «Orlan tiene la frente de la *Monalisa* de Leonardo Da Vinci, el mentón de la *Venus* de Boticelli, los ojos de la *Psique* de Gérôme, la boca de la *Europa* de Boucher, y su nariz proviene de la «escuela de Fountaineau». Además de extrañas protuberancias en las sienes y el cuello, el símbolo inequívoco de un Frankenstein de fin de siglo.

El proyecto (*La reencarnación de San Orlan o Imagen: nuevas imágenes*) es financiado con la comercialización en video y fotografías de la transformación quirúrgica y al finalizar, una agencia publicitaria será la encargada de dar nombre a la creación artística de la antigua Orlan, que es su propia imagen corporal. Nos dice: «Estoy interesada en la cirugía plástica porque es una lucha contra la naturaleza, la idea de Dios y el DNA. Creo que el cuerpo no es sagrado como la religión lo piensa, sino sólo un vestido que puede ser cambiado».

Bernardo Esquina, citando a Baudrillard, advierte: «son literalmente imágenes en las que no hay nada que ver... lo máximo que se presiente es que detrás de cada una de ellas ha desaparecido algo. Y sólo son eso: la huella de algo que ha desaparecido». Desaparece disuelto el rostro y sobre sus células se edifica una nueva armonía, si es lícito hablar en esos términos. Desaparecen las conexiones evidentes con los padres, con una familia y una historia, un sitio en una secuencia, *aparentemente* desvanecidos el tiempo y el código genético, integrado aquel en un caprichoso presente intertextual. Esquina ve a Orlan como parte del coro que pregona el Fin del Hombre y apela hacia una sensibilidad post-humana, y escribe: «Orlan lucha desesperadamente contra dos hechos fundamentales que marcan el destino de todo ser humano: la herencia genética y el azar... Orlan representa el primer rostro quirúrgico cuya finalidad no es ser hermoso». (Esquina, Bernardo. s/f, *Carretera perdida. Un paseo por las últimas fronteras de la civilización*, México, Nitro press, p. 25 -27).

Los extremos prometeicos del desafío, de la no aceptación del universo hasta que no sea enteramente humano, en un proceso de creación de necesidades sin fin y sin posibilidad de satisfacción. El hombre en su propia trampa, nos dice Illich, «El hombre está atrapado en las cajas que fabrica para encerrar los males que Pandora dejó escapar. El oscurecimiento de la realidad por el smog producido por nuestras propias herramientas nos rodea. Súbitamente nos hallamos en la oscuridad de nuestra propia trampa».

Boone Hallberg, profesor del Tecnológico de Oaxaca, resume así la cuestión: a pesar del señalamiento de Darwin sobre la necesaria diversidad para la supervivencia y perduración de toda especie, el Hombre prometéico destruye tal sedimento biológico y cultural en nombre de la eficiencia económica y lo homogeniza. Sólo se tiene valor en la lógica del mercado mundial. Y llama nuestra atención sobre el saber de los pueblos oaxaqueños, iniciado hace más de 10 000 años con la invención de la agricultura (incluso antes de Mesopotamia); entre las comunidades oaxaqueñas actuales, dice este autor, se encuentran algunos de los mejores maestros en el arte de vivir, producir y prosperar en armonía con la naturaleza: «De economía, esta gente enseña cómo podremos volvernos muy ricos al reducir nuestras necesidades materiales, dejando recursos para otros milenios» («Fundamentos de la agroecología y cambio paradigmático», Oaxaca, mimeo, 2000, p. 1).

En un planeta ahogado por el individualismo, la competencia, el desarrollo económico y el consumismo, como claves inmediatas de la Felicidad; donde el 20% de la población es dueña del 83% del ingreso mundial, mientras que el restante 80% vive con sólo 17% de ese ingreso; y el cambio climático deja de ser una ficción científica, sólo quedaría esperar una próxima extinción. Uno puede pensar: Siempre ha sido así: ricos y pobres, la misma película. Y tal vez sea cierto,

sólo que ahora es peor: «hoy en día, este 20% es 60 veces más rico que el 20% más pobre» (Serageldin, Cfr., *ibid.*, p. 2).

Swaminathan nos habla de una «erosión genética» derivada de la pérdida de hábitats ricos en especies, ocasionada por la expansión urbana, plantaciones y monocultivos extendidos, sobreexplotación...; y por el «desvanecimiento de los hábitos de conservación *in situ*» de especies silvestres de la gente de las comunidades rurales, «debido en gran parte a la falta de un sistema de reconocimiento adecuado y de retribución de tales esfuerzos de conservación». Y hace una advertencia inquietante: «La pérdida de cada gen y especie limita nuestras opciones para el futuro», no sólo desde la óptica de la seguridad alimentaria, sino para enfrentar retos como el cambio climático, la destrucción de la capa de ozono y el aumento del nivel del mar (Swaminathan, Cfr., *idem.*)

Distribución extremosa del ingreso, desigualdad letal, colapso ambiental, alineación en el tener, acumular y competir. En mi barrera con el otro. En el dilapidación morbosa hacia no se sabe dónde salvo la destrucción. Como señala Illich «El *ethos* de la insaciabilidad es por tanto la fuente misma de la depredación física, de la polarización social y de la pasividad psicológica».

Sobre éste último punto, Hallberg nos recuerda que no sólo de pan vive el hombre, y a la falta de ese pan se suma, para millones de personas, la mayoría en el planeta, una «inadecuada alimentación de sus ojos, oídos, narices y otros sentidos». Y los sofistas de Hoy «educan» a los jóvenes en la lógica bancaria de almacenamiento de capital/ información, diría yo, con la disposición y gracia mezcladas de una vaca y un melindroso robot; entrenamiento en tareas sobresimplificadas, para las cuales el pensamiento crítico estorba, incluso cualquier pensamiento carece de valor fuera de la lógica tecnocrática y su casino global. Hace unos días un subsecretario de educación en México estableció las prioridades: este país necesita ingenieros y técnicos especializados en algo relacionado con sus pequeños nichos en el mercado mundial. No filósofos, historiadores o cosas peores: innecesario pensar, y en palabras de René Giraud, *error todo movimiento*.

El *ethos* prometeico impulsa la loca carrera en el horizonte occidental. Ese control último. Ahí fueron relegadas las figuras de Epimeteo y Pandora. A ésta sólo se le ubicó en tanto causa de las desgracias, y a aquel como lerdito. En un mundo a conquistar de una forma racional, programable, instrumental. La historia del hombre moderno comienza, nos dice Illich, con la degradación del mito de Pandora. Quien conserva la esperanza.

Esperanza, en su sentido vigoroso, significa fe confiada en la bondad de la naturaleza; mientras expectativa, tal como la emplearé aquí, significa el fiarse en resultados que son planificados y controlados por el hombre. La esperanza centra el deseo en una persona de la cual aguardamos un regalo. La expectativa promete una satisfacción proveniente de un proceso predecible que producirá aquello que tenemos el derecho de exigir". (*Idem.*)

En el horizonte de la comunalidad no es este *ethos* el que norma. A diferencia de occidente, en la Sierra Norte y otras regiones de Oaxaca y del planeta, la existencia no es ese reto permanente, esa aceleración. La posición de la persona en la Sierra es una entre muchas en la totalidad, en la Tierra-Vida. Más que seguir a Prometeo, en las comunidades, por decirlo así, guardan de Epimeteo y Pandora el secreto de su resistencia.

Epimeteo, traduce Illich, es «visión ulterior». Leo que el adjetivo significa «que está en la parte de allá de un sitio o territorio». La visión de lo que está en la parte de allá del territorio. ¿En qué parte? Pues no es aquí, no es ahora. Nuestro autor nos informa que también se traduce como «percepción tardía», es decir, percepción pausada, detenida, de la duración de nuestra existencia y las situaciones en ella. Algo que sucede fuera de la oportunidad del momento. La parte de allá de lo pasado. Sería, en nuestra región, Epimeteo como ese proceso cotidiano de la memoria.

Epimeteo abraza a Pandora. Y es su condición de Tierra y el tesoro de la esperanza que aúnan los serranos en lo cotidiano con la memoria. No las expectativas que nos han conducido a la tecnocracia, sino simples y poderosas esperanzas diarias. Que sólo puede florecer en un ámbito con cierto equilibrio y respeto. Lo sabemos: las esperanzas mueren.

La memoria y la esperanza han servido como contrapeso al espíritu prometeico. Lo cual no significa un desprecio de la tecnología, sin embargo, me parece que en la Sierra se ha mantenido una medida, una proporcionalidad. En el periodo estudiado no se endiosó a la Máquina, no se convirtió la persona en su esclavo. Podemos ver históricamente un complejo proceso de apropiaciones como parte del arte de la resistencia, situados, como se dijo, en lo cotidiano, entre la memoria y la esperanza.

Es posible, dice Hallberg, resumir en dos principios básicos el saber económico de los mixes (y en ellos escuchar también a Gandhi): a) la acumulación de grandes cantidades de bienes por unos implica la privación de esos bienes a otros; b) reduciendo nuestras necesidades de bienes se procura la conservación de éstos y una utilización más equitativa.

¿Son pobres los mixes, los serranos, en general los oaxaqueños? Pobres nosotros, los otros, a merced de los tecnócratas. Pobres los tecnólatras.

De esos dos principios, este autor deriva definiciones prácticas sobre la pobreza, el bienestar y la opulencia entre ese pueblo.

La pobreza es un estado en el cual nuestras necesidades superan con mucho nuestros medios de satisfacerlas, y provoca una vida frustrada e infeliz donde sólo se piensa en escapar...

El bienestar es un estado donde nuestras necesidades aún sobrepasan nuestros medios, pero es posible satisfacerlas trabajando física y mentalmente. Se trata de un estado momentáneo, fluctuante, que se alcanza y busca ser repetido en cada necesidad, en cada esfuerzo, «y de esta manera desembocar en una vida útil llena de satisfacciones y abundancia mientras es acicateada con sentimientos momentáneos de sufrimiento y tristeza y la sensación de estar exhaustos, todo lo cual, tomado en conjunto, es la felicidad y el bienestar que buscamos pero que casi nunca podemos reconocer».

La opulencia, estado de suficiencia desbordada de medios con respecto a las necesidades, por ello, escribe este autor, hay pocas razones para vivir ahí salvo las de una mayor acumulación y desperdicio. No hay carencia, tristeza o sufrimiento. Tampoco el cansancio que da el trabajo. No hay necesidad de trabajar y la vida es frustración insípida: se quiere huir o matar al de al lado o ambos. Reventar en un exceso: conducta que iguala al opulento con las sucias mañas de la pobreza (*ibid.*, p. 4).

Estas definiciones nos dan una idea del arte de la medida mixe, y por extensión serrano, en cuanto a la situación y actitud de la persona entre el mundo. Un mundo que en su mayoría no es humano. Para Platón, el arte de la medida nos cuida de «ilusiones en cuanto a la verdadera longitud del camino» y elimina «de nuestras decisiones el factor de las apariencias engañosas» (Jaeger, *op. cit.*, p. 504)

El segundo problema sería que aún a pesar de la dispersión discursiva —en los ámbitos académicos occidentales y «occidentalizados», sobre lo que es lo valioso y legítimo, universal y totalmente digno de búsqueda, estímulo, difusión y salvación en el Hombre—, es precisamente esa nebulosa idea del Hombre en la concepción hegemónica a lo largo de la Modernidad. O más bien, es la idea que paulatinamente se ha construido en los centros del pensamiento moderno clásico (Europa y EU), en el diálogo con los muy Otros iniciado con la Conquista, y a través de diversos medios se ha tratado de imponer esa forma dentro del horizonte cultural de los pueblos colonizados. Y dentro del propio horizonte occidental, en la medida que la primera extrañeza de los europeos se aquietaba y daba paso a una auto-afirmación imperialista basada fundamentalmente en la oposición a lo que les era dado ver en los habitantes del Nuevo Mundo.

La integralidad y la complementariedad, supuestas en la comunalidad como principios rectores de la vida en comunidad, implican una estructuración del pensamiento, la palabra y el sentimiento serranos radicalmente distinta a la establecida bajo la división de la realidad en sujeto/ objeto, propia de la Grecia Antigua y nodal en el pensamiento moderno clásico.

A falta de mejores términos, diremos que en el horizonte comunitario participan diversos tipos de seres y fuerzas; personas, plantas, animales, Dios y los dioses, en una suerte de proceso creativo en la interacción, en el entendido que el mundo propio está integrado y todo tiene que ver con todo.

Los diálogos, intercambios e interacciones se dan entre los hombres y de estos con la tierra y el resto de la naturaleza, con lo cual hacen territorio, que incluye a los intercambios de las personas con lo sobrenatural, y los flujos que más allá y antes del hombre, en lo inefable, tienen su intercambio.

Con esto quiero decir que el proceso de formación, transformación y recreación de la persona, los diversos nosotros y la comunidad en su conjunto, a través del cual se realiza plenamente, contempla esa visión integral, amplia, fundada en la dialógica Tierra/ gente/ Territorio: la comunalidad es trabajo, es acción y contemplación. No opera bajo el perfil aristocrático de la *poideia*; la formación y el aprendizaje en la comunalidad no se limitan a las artes liberales de los griegos, aunque puede contemplarlas, sino a una noción más vasta de la persona y su realización en un colectivo: incluye todas las acciones orientadas a habitar un territorio comunal y recrearlo cotidianamente.

Podemos inferir algún aspecto del ideal del Hombre occidental moderno en el humanismo, por ejemplo, a partir de la noción de «vocación de trascendencia de lo humano». Una de las grandes direcciones modernas, denominada *progresiva*, sería el hacerse a sí mismo en libertad en el seno de la Historia (Morey, *op. cit.*, p. 108) ¿En la comunidad los serranos se hacen a sí mismos en libertad? Parece que, más bien, se hacen entre todos en reciprocidad.

Luis Villoro lo plantea de este modo: la persona, además de estar inserta en un entramado de obligaciones y derechos, asume libremente la prestación de un *servicio* a la comunidad, un dar de sí, para que la comunidad se constituya como tal; en la realización de la totalidad que lo rebasa, a la que se está al servicio, la persona adquiere un nuevo sentido. «Cuando la relación de servicio es libremente decidida constituye una elección de vida en que la persona se realiza». En la Sierra, una relación en el marco ético de la reciprocidad. Esta relación, señala este autor, es triple: «el sujeto, el receptor de su sujeto y el servicio mismo», cada elemento de la relación tiene una «actitud germinal»: «el don de sí»; (*El poder y el valor*, p. 359-362).

Los conocimientos para la realización humana se construyen, comparten y transmiten de manera fundamentalmente oral. Ahí, es la Palabra con alas, según la imagen de Illich,¹⁵¹ y no las palabras como piezas de un rompecabezas. La palabra hablada está muy cerca del mundo vital y material, como condición ontológica de sentido.

Esto aunado a la estructura social de una comunidad, a la tradición actuante desde el maíz y su cultivo, desde el mito, y a la realidad material entomo, significa en suma que la constitución de las personas en la comunalidad no se da sólo en el ejercicio del gobierno, la guerra, el sacerdocio, la reflexión filosófica, la inspiración lírica o la oratoria, sino en los procesos a todo nivel de la vida que intervienen en la realización concreta de esa vida en esa región específica de la tierra, a lo largo del tiempo, realización estructurada por el hacer Territorio. Es otra normatividad ética.

Más que las acotadas actividades dentro de una *paideia* elitista, o las establecidas dentro del aparato moderno de educación escolarizada, en la comunalidad para su realización se consideran *legítimas*, además, múltiples instancias de aprendizaje a todos los niveles, donde las personas interactúan cara a cara, entre puros conocidos diariamente, en los más diversos intercambios bajo la ética de la reciprocidad, intercambios inmersos a su vez en la lógica de las relaciones de poder en contextos socio históricos específicos.

Con todo esto, decir que la *educación* —o concediendo aún más, la *educación comunitaria*, entendida por oposición y complemento de la educación escolarizada dentro de la comunidad, es equivalente, en términos de proceso de realización colectiva, a la *paideia* griega es un disparate, ciertamente; pero lo es más si advertimos las contradicciones en los términos de la proposición. En la comunalidad y en la *paideia* el principio es el mismo: formativo, transformador, de realización plena; pero el ideal distinto: el conocimiento y cuidado del sí mismo, del Yo, entre los griegos; El «sí mismo» que se conoce y se cuida a sí mismo, formándose y transformándose en el intercambio

¹⁵¹ Illich, Ivan, 2002, *En el viñedo del texto*, México, FCE. Tarde leí este libro (y el artículo: «La alfabetización de la mentalidad. Un llamamiento a investigarla»). Su planteamiento sobre la invención del texto como objeto y su relación con la aparición del individuo, habría cambiado radicalmente esta tesis, sobre todo, con respecto a la memoria. Ni modo.

con los otros en el mundo, en la Sierra Juárez antes que un *Yo*, es un *Nosotros*, una relación, un proceso de gente que habla, hace, trabaja y se transforma, emerge y desaparece. El sujeto de transformación es colectivo. Las actividades consideradas en la *paideia* son insuficientes para la mayoría de las realizaciones en las comunidades serranas; la noción de «educación», que es como se suele traducir, es una formulación moderna que por más vueltas que se le dé, no deja de ser un instrumento de individualización y homogeneización, un vector en la construcción de Estado mexicano, y un sistema con un tipo peculiar de formación, además de garantizar la exclusión y estratificación social. La educación se refiere a ese proceso alquímico de Juan Comenius, vinculado con un espacio de control, la escuela, y un sistema de valores a incorporar, correspondientes a los valores hegemónicos, pero no locales.

En suma, el conjunto de sistemas formales e informales cobijado bajo el nombre de Educación, en la Sierra, representan apenas una parte de las maneras y vías por las que se aprende en comunidad. La comunalidad integra a la educación, en una tensión permanente, pero los modos de aprendizaje, los conocimientos, su construcción, la *compartencia*, diría Jaime Luna, y transmisión entre pretéritos, contemporáneos y pósteros, no están centralizados o ni son una esfera separada del mundo vital (como sucede con la educación en sus miles de reformas): la multitud de intercambios de todo tipo que realizamos entre nosotros y los otros, no tienen otra fuente que no sea la Tierra.

Los intercambios múltiples, descentrados, que constituyen en sí la vida comunitaria, están organizados por la lógica del habitar esa tierra y volverla Territorio, por ello, carece de sentido hablar de «la educación de la comunalidad», como si hubiera un conjunto discreto de actividades institucionalizadas donde se enseñara a vivir, pero con lecciones donde se enseña sobre el mundo. La comunalidad es aprendizaje en el mundo, no *para* o *sobre* el mundo. Insisto, la educación es un elemento que no hay que omitir en el análisis, por las modificaciones que introduce en la comunidad, como el idioma español y la escritura, pero por nada debe pensarse como la forma o una forma posible de realización comunitaria, se trata de un aparato impuesto violentamente, apropiado hasta cierto punto, que influye poderosamente, sobre todo ahora, en la experiencia comunitaria. Pero así como no debemos pensar a la educación como si fuera

El Principio formativo de la comunalidad, tampoco hay que creer que esto es una cuestión de extensiones o matices. No se trata, me parece, de tomar a las distintas formas de aprendizaje cotidianas en la cocina, la troje, el solar o el monte *como si fueran* una manera peculiar de educación. No son educación. O de replantear los programas de estudio oficiales para que incluyan contenidos locales y que se trabaje en el aula en la lengua materna: sólo es un cambio de contenidos, un enriquecimiento notable, útil, valioso, pero la escuela donde se educa sigue siendo la misma. Mas bien, creo, se trata de *no pensar* la formación para la realización en la comunalidad como un sistema, ni como un conjunto de sistemas poco coherente; y pensar más bien, dirían los cuates por ahí, que *en la comunalidad la educación no existe*. Esto es, en el siguiente sentido: en la comunalidad, la educación moderna es sólo una de formas de participar en el conocimiento del mundo y de realizarse en él, es un tipo de formación, una manera de aprendizaje. Pero la vida en el marco de la comunalidad es pura posibilidad de aprendizaje, de tal suerte que la educación tiene una importancia relativa en la recreación del mundo de vida comunitario, y no puede extenderse esa noción limitada, vertical e institucionalizada, a todo el espacio de la comunalidad y los intercambios que le dan vida cotidianamente: si la educación es una forma de aprendizaje y la comunalidad es aprendizaje, podríamos por un momento decir que hay una educación de la comunalidad, una pedagogía, pues en esos términos la comunalidad sería en sí misma educación. Pero el concepto educación se refiere a algo muy distinto a la comunalidad, lo que carece de sentido y es contradictorio, por eso digo que *no existe* un concepto de educación que *contenga* totalmente a la comunalidad, porque ambos son formación, pero la primera es radicalmente distinta a la segunda. Buscar esa correspondencia —y con esto demostrar por ejemplo que la cultura y la educación son universales— nos llevaría a establecer que la comunalidad podría ser entonces, en su conjunto, una forma de totalidad educativa pero que aún no ha sido sistematizada ni nombrada adecuadamente, y otra vez el absurdo: la comunalidad sería igual a algo que es distinta a ella...

Por supuesto que la educación se imparte oficialmente en las comunidades, y por ello forma parte de los procesos formativos de la comunalidad, pero lo que quiero decir

es que no existe en la comunalidad un algo similar a la educación, un sistema establecido que garantice la construcción y trasmisión del conocimiento que funcione de manera análoga a la educación en este horizonte de inteligibilidad. Los procesos formativos y de transformación para la realización plena en comunidad se hallan disueltos en el todo social, no se escolarizan sino que *acontecen*. Pensar en la búsqueda de un algo análogo a la educación en el marco general de la comunalidad es pensar la naturaleza de un caballo teniendo en mente un automóvil con patas. Pensar de otro modo. ¿Caballo?

Por ejemplo, aquello de que el hombre es *polis*. Se deduce la condición social del hombre y del carácter social de su formación. Lo cual nos puede llevar a sostener que todo lo que este hombre sabe lo ha aprendido en sociedad, en sus intercambios con los otros. Y que nada se puede saber, conocer o decir fuera de los intercambios sociales y religiosos. Esta es una de las razones que llevan a personas como Umberto Eco a pensar la cultura por entero como comunicación y que, a semejanza de las sociedades occidentales, esta comunicación sea sinónima de educación. Así, no habría nada de la cultura fuera de la óptica de la comunicación. Pero gracias a los trabajos de Noam Chomsky o Carl Jung, podemos suponer —que no saber— la existencia de «estructuras innatas»:

En efecto el niño que aprende a hablar conoce muchas más palabras de las que se ha aprendido y es capaz de combinaciones sintácticas que en cierto modo nunca le han sido «enseñadas».¹⁵²

Estructuras profundas, no concientes y absolutamente lógicas en nuestra «mente» Los «Objetos eternos», diría Whitehead, que entran al mundo, como el palacio de *Kubla Khan* y el poema de Coleridge, que conociendo el palacio sólo de un sueño el poeta escribió, y que si pudieran compararse veríamos que son «esencialmente iguales»¹⁵³. Ay, los arquetipos.

¹⁵² Noam Chomsky, *Cfr.*, Xirau, op. cit. p. 487

¹⁵³ Borges, Jorge Luis, 1999, «El sueño de Coleridge», *Libro de los sueños*, México, Alianza editorial, p. 162.

Los sabores metafísicos y ahistóricos en la idea de estas estructuras generativas resultan atractivos, aunque habría que explicar algunos de esos términos; por ahora sólo quiero destacar que bajo esta mirada, resulta válido pensar que sabemos muchas cosas más de las que hemos aprendido, y que no todo el conocimiento es aprendizaje social. Así, nuestro pensar y hablar cotidiano no estaría condicionados *únicamente* por un sistema de reflejos, sistema dentro del cual se reforzaría la respuesta a un estímulo dado; de ahí que el lenguaje recupere su carácter creador, y que los determinismos sociales e históricos, así como las explicaciones mecanicistas del comportamiento humano (incluyendo ahí a las diversas teorías de la significación) deban una vez más ser revisados. En este sentido, Sócrates tendría razón: conocer es recordar.

Resumiendo, la comunalidad es proceso y resultado de ese proceso. Con esto digo que se le asocia al mismo tiempo con las dos grandes acepciones que históricamente ha tenido el concepto Cultura: como proceso o como producto del mismo¹⁵⁴. Desde la comunalidad la disyuntiva es pura ociosidad analítica de tintes miopes, ya que parte del principio de recursividad organizacional: todo proceso es resultado de otro proceso y a su vez genera nuevos, además, todo proceso tiene una concreción para ser proceso, y toda concreción es producto de un proceso. No es una transformación o una cosa, independientes una de otra: más bien sería un «acto»: del latín *actus*, movimiento, «aquello que determina el ser de una cosa»; en la nomenclatura de Aristóteles, y luego de Santo Tomás, el acto es la realidad de la cosa¹⁵⁵. Pero la comunalidad no es una cosa o conjunto de ellas; sólo nos sirve provisionalmente la metáfora del *acto* en tanto un «como sí fuera...».

La comunalidad es el proceso de aprendizaje y concreción donde las personas en el *Nosotros* se realizan a plenitud con los otros en comunidad con el mundo; es vida comunitaria, pero en esta vida no todo lo que se sabe se aprende socialmente, ni mucho menos todo puede ser reducido a lenguaje.

¹⁵⁴ Abbagnano, *op. cit.*, p. 273

¹⁵⁵ Xirau, *op. cit.*, p. 465

Noción Jerárquica

Por un lado, tenemos la vena del romanticismo alemán de finales del siglo XVIII, que llamaremos «concepción jerárquica», donde la cultura sería el proceso mediante el cual se desarrollaban y ennoblecían las facultades humanas, claro está, vía el ejercicio de seguir el ejemplo en las obras eruditas y en el único arte, con un carácter progresista, típicamente moderno¹⁵⁶. La cultura como estatus.

Una ejemplo de la conveniencia innegable que tiene ese término con el Sistema lo tenemos en los jerarquizantes y excluyentes usos actuales que mantienen viva la acepción heredada del Romanticismo alemán, la *Kultur* de finales del siglo XVIII¹⁵⁷ europeo. Considérense, la burocrática noción de «políticas culturales», la elitista «alta cultura», la tautológica «cultura popular» o la simpática «contracultura».

Noción Positivista

Por el otro, la «concepción positivista» en la antropología desde finales del siglo XIX y durante el XX, donde la cultura es un conjunto de datos *disecables*, susceptibles de analizarse, compararse y sistematizarse *científicamente* en busca del establecimiento de leyes generales.

Para nosotros ese «todo complejo» de los antropólogos, que desde finales del siglo XIX con E.B. Taylor a la cabeza se suele denominar «Cultura»¹⁵⁸ —esas «inmensas permanencias» de Whitehead¹⁵⁹—, es más o menos el *mundo serrano*; donde se consume cotidiana e históricamente el *mito* de la comunalidad, en los diferentes *modos concretos* de cada comunidad.

¹⁵⁶ Thompson, *op. cit.*, p. 184; este autor la denomina «concepción clásica» pero me parece que se presta a confusiones en tanto que no es así cronológica ni etimológicamente la primer acepción.

¹⁵⁷ Thompson, p. 186-189

¹⁵⁸ Thompson, p. 190-194

¹⁵⁹ Cfr., Xirau, Ramón, *op. cit.*, p. 11.

Noción Interpretativa

La cuarta noción —en este rápido y arbitrario recorrido que estamos haciendo sobre la historia del concepto «Cultura» para intentar ir aproximarnos siquiera de lejos a un redondeo de un concepto de «Comunalidad»—, pertenece a lo que podemos llamar «concepción comprensiva» de la cultura, de orientación hermenéutica.

Se podrá argumentar que mejor haríamos al contemplar y seguir la concepción simbólica de cultura para este ensayo, de Clifford Geertz por ejemplo, puesto que resulta más legible la realidad en términos de significación¹⁶⁰. Señala a la cultura como un contexto dentro de donde pueden describirse en forma inteligible acontecimientos, instituciones o conductas¹⁶¹. Los problemas con esta noción fueron advertidos ya por varios autores¹⁶², entre ellos Marc Augé, quien critica la «hipótesis hiperculturalista» que subyace al planteamiento de Geertz, «según la cual existe una íntegra y recíproca transparencia entre sociedad, cultura e individuos», y tal afirmación «no podría ser defendida actualmente por nadie, y sin duda tampoco por Geertz», pero es necesaria a la teoría que tome, literalmente, a la cultura como texto¹⁶³. Augé lo pone así:

La vida real que vivimos y de la cual somos testigos todos los días, etnólogos o no, psicólogos o no, hermeneutas o no, ¿no se presenta acaso como un intrincado tejido de historias, intrigas, acontecimientos que afectan a la esfera privada o a la esfera pública, que nos narramos unos a otros con mayor o menor talento y convicción?... Un análisis de

¹⁶⁰ Su ya clásica definición: "El concepto de cultura que propugno... es esencialmente un concepto semiótico. Creyendo con Max Weber que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones." Geertz, Clifford, 2000, *La interpretación de las culturas*. Barcelona, Gedisa, p. 20

¹⁶¹ Geertz, idem., p. 27.

¹⁶² Gilberto Jiménez resume: "sus críticos se han percatado de inmediato de que esta reformulación no toma suficientemente en cuenta los fenómenos del poder y del conflicto social que invariablemente sirven de contexto a la cultura", «La teoría y el análisis de la cultura. Problemas teóricos y metodológicos», en *Códigos*, s/n, p. 6.

¹⁶³ Augé, Marc, 1998, *Las formas del olvido*. Barcelona, Gedisa, p. 38-39.

tipo simbolista será claramente incapaz de agotar, e incluso de abordar, tal complejidad y movimiento.¹⁶⁴

El textualismo, paréceme, ubica a la Razón nuevamente en la torre más alta, abolidas la intuición, la emoción, y reduce en última instancia a la Vida en puro lenguaje: el mundo en exclusiva humano, digno de un *logos* petulante. Porque consideramos que la vida no puede ser únicamente tramas de significación, percibida, sentida, vivida, sólo y necesariamente a través de procesos intelectuales y discursivos. Antes y al mismo tiempo está el mito como posibilidad de realización en el aquí y ahora. El mito de la comunalidad es ciertamente «lo que no se dice pero permite que se diga que "no hace falta decir", incluso sin decir que no se dice», como señala Panikkar¹⁶⁵; pero también contempla en su seno al universo no significativo, la Realidad no discursiva e inefable, el sin sentido. Lo Subyacente. La no significación. El origen del ruido blanco, la cereza en los labios de nada. Este mito contempla en su seno a lo dicho, lo no dicho y lo innombrable. Lo innombrable como fuente primera, desorden vacío, plenitud, dimensión de conflicto. El abismo sagrado de donde el movimiento ergo la Palabra.

La principal implicación de establecer el momento hermenéutico del reconocimiento, del que hablaremos un poco más adelante, como acto significativo y, además, como empresa intuitiva, es la de negar la premisa semiótica del tipo Geertz, donde toda acción humana es significativa, premisa derivada de la analogía de la acción social y la cultura con el texto¹⁶⁶. En esa perspectiva, la vida en comunidad se interpreta como un «flujo del discurso social», de donde es posible rescatar «lo dicho», de la significación del evento del habla, diría Ricoeur, el noema, «el pensamiento, el contenido, la intención del hablar», para fijarlo y sea susceptible de consulta¹⁶⁷. Así, la cultura se restringe únicamente a procesos discursivos, a puros eventos del lenguaje, cosa que no vemos en la comunalidad. Ahí, el conjunto de discursos de todo tipo apenas son una fracción del mundo. El resto de la Vida es demasiado escurridizo para que lo alcance la

¹⁶⁴ Augé, *op. cit.*, p. 39

¹⁶⁵ Panikkar, *op. cit.*

¹⁶⁶ Geertz, *op. cit.* p. 24 y ss.; Chihu Amparán, Aquiles, 2000, «Un modelo teórico para las ciencias sociales en Clifford Geertz», *Iatapalapa*, n° 49, año 20, julio-diciembre, p. 91

¹⁶⁷ Geertz, p. 31 y 32

metáfora del discurso, aunque éste sea en flujo. Mirar desde esta metáfora implica endilgarle al mundo una meticulosa racionalidad que no tiene.

En nuestra perspectiva, un *modo concreto* de realización —el modo de una comunidad particular en un tiempo dado— dentro del mito de la comunalidad *no es sólo comunicación*, ni es solamente un sistema de significaciones estructuradas, como afirmaría la hipótesis radical donde «la cultura por entero *debe* estudiarse como fenómeno semiótico», o la reformulación de Umberto Eco: «La cultura *por entero debería* estudiarse como un fenómeno de *comunicación* basado en sistemas de *significación*. Nuestra posición aquí sería mucho más moderada: *algunos* aspectos del mito y su realización concreta en el habitar de los Nosotros comunitarios, *«pueden* estudiarse como contenidos de una actividad semiótica»¹⁶⁸.

Eduardo Nivón y Ana Ma. Rosas advierten que al mirar a la cultura sólo como texto:

Puede olvidárenos que la cultura no está constituida únicamente por signos sociales susceptibles de ser descifrados, sino que es también un instrumento de intervención sobre el mundo y un dispositivo de poder, que requieren ser explicados, por ello es incorrecto restringirnos a la comprensión de la cultura como un «lenguaje», dejando de lado la consideración de que ésta se da siempre dentro de un marco de coerción y conflicto.¹⁶⁹

Estos autores nos invitan a considerar la metáfora del trabajo, en lugar de la del texto, en el análisis de los sistemas culturales, como propone Eunice Durhan, donde se miran menos los modelos y más los procesos de producción, utilización y transformación de la cultura a partir de las prácticas colectivas¹⁷⁰. Me parece que nuestro esfuerzo quiere orientarse más en ese sentido.

¹⁶⁸ Carezco de la ficha bibliográfica.

¹⁶⁹ Nivón, E. y Rosas, Ana Ma., 1991, «Para interpretar a Clifford Geertz. Símbolos y metáforas en el análisis de la cultura», *Alteridades*, n° 1, México, UAM-Iztapalapa, p. 30.

¹⁷⁰ Nivón, p. 30

Así, la analogía de la cultura con el texto y la vida y su interpretación como un ejercicio de lecto-escritura puede, tal vez, ser totalmente adecuada al estudio de culturas modeladas con esta tecnología. Pero la comunalidad ha sido básicamente un proceso oral y de imágenes, por lo que el distanciamiento que proponemos —en realidad, una sutileza— implica reconocer que la vida en las comunidades serranas no debe ser vista como texto, en el sentido escritural del término, porque esa mirada, con todo lo útil que puede ser, detiene como un insensato el vuelo de las mariposas, cazadas y en examen su desnaturalizada composición; un alfiler las atraviesa, mostrándolas quietas. Ese ensayo en su mayor parte se quedó encandilado tras la gafa del texto.

Desnaturalización de la vida similar a la sufrida por eso que llamamos electrón, cuando un haz de luz en las condiciones controladas de un laboratorio lo saca violentamente de su normalidad orbital, modificado irremediablemente para ser visto: tiene que dejar de ser lo que era. Como aquella sentencia del obispo Berkeley: «existir es ser percibido»¹⁷¹. Aún la definición de Geertz de la cultura como «documento activo»¹⁷² es insuficiente, pues se continúa cosificando a la vida en meras «estructuras de significación» que terminan, en el absurdo, siendo más reales que la realidad.

Palabra impuesta

Todo esto puede estar muy bien, pero no deja de ser una terrible reducción a términos *fufurufos* de la vida concreta. Evitaré en lo posible el uso, aunque irremediablemente aparece en este ensayo, de la noción de «cultura» para referirme al marco general donde se realiza la vida comunitaria en la Sierra Norte de Oaxaca, optando por el concepto de «mundo de la comunalidad, comunal o serrano. En relación con el mundo afuera los mundos. Veríamos una relación asimétrica de mundos interdependientes en el planeta. Mundo y no Cultura. En todo caso, hablaremos de *lo cultural* como un método para el estudio de la identificación y diferenciación colectiva a través del trabajo comunal (análisis ficcionario de los verbos)

¹⁷¹ Geroge Berkeley, 1939, *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, Buenos Aires, Losada, p. 103 y ss.

¹⁷² Geertz, p. 24

Una razón de Narciso bien podría ser el sabor a cofradía en los términos a emplear, el sentimiento de pertenecer a una especie rural de secta terminológica con destinos marginales; otra, el manoseo excesivo de la palabra «cultura» la tornó inmanejable e inútil en su amplia polisemia; no sirve para nombrar la singularidad de la vida en la Sierra Norte. Pero la razón de fondo es política.

Se trata de participar la discusión de propuestas teórico-metodológicas locales para la auto-comprensión de lo comunitario, requisito indispensable para participar en su florecimiento. Renunciar a términos como Cultura, Usos y Costumbres o Indígena, parte del reconocimiento de su imposición en nuestra mirada y universo simbólico como parte de las estrategias de su dominación; imposición —presentada como natural, neutra, históricamente legítima y, además, necesaria— ejercida por el Estado, la Iglesia y el Sistema económico, científico y militar. En este sentido, Gustavo Esteva afirma, refiriéndose al término Cultura:

Es un elemento abstracto que forma parte del tejido de la dominación, es expresión de ese tejido de la dominación y no tienen nada que ver con la gente real. Si la pregunta se refiere a la gente real, no se puede contestar en los términos de la estructura de la dominación: no somos una cultura... La cultura pasa a formar parte del lenguaje de la dominación, como una más de las dimensiones en las que se emplea el lenguaje para practicar la dominación.¹⁷³

La metáfora del verbo

Dos son las grandes tendencias históricas sobre la definición de la cultura: como proceso y como resultado de ese proceso. Las actuales discusiones sobre interculturalidad han llevado, nuevamente, al replanteamiento de aquel término. Frente al peligro evidente de «cosificarla» bajo membretes tales como «texto» o «formas simbólicas», autores como Arjun Appadurai prefieren considerar a la cultura, más que un sustantivo, un adjetivo: *lo cultural* como una dimensión que permite considerar las «diferencias, contrastes y

¹⁷³ Entrevista a Gustavo Esteva, realizada por Karla R. Oscura, 19 de mayo del 2003. Universidad de la Tierra, Oaxaca.

comparaciones», y pensarla «menos como una propiedad de los individuos y de los grupos, y más como un recurso heurístico que podemos usar para hablar de la diferencia»¹⁷⁴.

Continuamos el juego lingüístico: voy a servirme de la metáfora sustantivo y adjetivo, para colocar a *lo cultural* en medio. Creemos, en todo caso, que se trata de un verbo, integración indisoluble de aquellos¹⁷⁵. Proceso y producto, adjetivo y sustantivo; no existe una sin la otra, sino en su relación. En el trabajo, con tecnologías específicas. La comunalidad es realización cotidiana y no la elección entre dos opciones de una disyuntiva. Son ambas en su relación concretada.

En nuestro conjeturar, la «cultura» sería una abstracción que en último caso nos indica el modo general de *conjugación* de un pueblo. Una forma breve de nombrar a *lo cultural*: ese adjetivo que nombra al estudio de los verbos, la aplicación, la adecuación, la comunión; las acciones concretas que denominamos *procesos de identificación y diferenciación*; una perspectiva para estudiar las relaciones que formamos Nosotros y los Otros, en el trabajo, la oralidad y la imagen. *Lo cultural* como método para mirar las distinciones e identificaciones comunitarias. Es decir, la perspectiva centrada en los múltiples procesos interpersonales que agrupamos, en este ensayo, bajo el título de *trabajo comunal*, en fin, el estudio de las expresiones de ese *fundamento*.

Lo cultural en la comunalidad se limita a los verbos, o mejor dicho, al estudio de las maneras concretas del accionar colectivo en su *duración*, del trabajo donde se constituye un Nosotros, en la ejecución de un verbo concreto con el cual hacen en ese

¹⁷⁴ Cfr., García Canclini, 1999, *La globalización imaginada*, México, Paidós, p. 62.

¹⁷⁵ Ahora bien: el sustantivo es aquello que tiene existencia real, independiente, la enunciación del nominativo (*nominativus*; de *nominare*: nombrar): «indica generalmente el sujeto de la oración» y el genitivo (de *genitivus*; de *gignere*: engendrar): «puede expresar posesión o pertenencia, cualidad, explicación, etc.», del singular. Y dale con el modelo lingüístico: verbo /signo; sustantivo/ significante; adjetivo/ significado. El sustantivo es *Mito*, *Comunalidad*; el adjetivo, *Labrado*. El verbo es *Realizar*. Así, comunalidad es un mito labrado: realización del territorio. El adjetivo «indica un modo de la cosa significada en cuanto distinta o distinguible de la cosa misma indicada por el sustantivo». Abbagnano, op. cit., p. 22 y...

contexto específico su territorio¹⁷⁶. Recurso heurístico: *lo cultural* es una vía para que un dizque vaya al *encuentro* con los Nosotros comunitarios.

No es un superorganismo, ni fenómenos mentales. Ni siquiera las estructuras de significación, aunque éstas, inscritas en el sedimento, le den sentido al verbo. No es una entidad con ciertos atributos ni un contexto donde los fenómenos se describen. Tampoco algo que posee la gente. Simplemente es el análisis de los verbos; lo cultural como mirada en la diferencia, perspectiva de investigación. Y esa enomidad que generalmente se asocia a *Cultura*, como se dijo, para nosotros es *Mundo*.

Juegos de diccionario

Visto así, el mundo comunal es totalidad realizándose. ¿Y el verbo? Formas concretas de esa realización. Porque «moler» la masa o «chapomear» el solar, digamos, son acciones y pasiones que la gente realiza en su cotidianidad; son organización y participación comunitaria. Celebración de la vida. Porque en el trabajo diario y colectivo las personas se abrazan y en ese Nosotros adquieren sentido.

Lo cultural es la mirada sobre los verbos conjugados en la vida en un lugar. Cuando en este ensayo hablamos del *trabajo* en el mundo comunitario, del trabajar concreto y comunal, nos referimos a la conjugación del Territorio en procesos de identificación y diferencia. El verbo que se concretiza en Nosotros en cada caso, en cada situación, eso que llamamos *habitar*.

Cuando hablo de verbo no quiero envolverlo en el aire metafísico de la Trinidad cristiana, situación probable, dirá el lector, al relacionar Cultura y verbo. En el dogma, el Verbo es generado por el Padre y de ambos la emergencia o elevación del Espíritu Santo. Más bien, la metáfora escogida es de índole gramática, sin que esto signifique que contemple únicamente procesos lingüísticos. De cualquier manera, el Verbo divino y los verbos comunales insinúan, como bien escribió Borges, además de una prioridad, «su culpable condición de meras metáforas»¹⁷⁷.

¹⁷⁶ Y ahora que lo pienso, ¿hasta dónde tendrá que ver la Oscura en esta idea de *lo cultural*?

¹⁷⁷ Borges, 2001, *Historia de la eternidad*, Madrid, Alianza, p. 28.

Leo en *Etimologías grecolatinas del español* que: «En el verbo latino hay: *voces* (la activa y la pasiva); *números* (el singular y el plural); *personas* (primera, segunda, tercera; cada una de ellas, en el singular y en el plural); *tiempos* (presente, imperfecto, futuro imperfecto, perfecto, pluscuamperfecto y futuro perfecto); *modos personales* (indicativo, imperativo y subjuntivo) e *impersonales* (infinitivo, supino, gerundio, participios y gerundio pasivo o gerundivo)»¹⁷⁸.

Vemos en este desmembramiento del verbo lo que a mi parecer es un mapa, una relación de pistas. Propuestas de recorrido por el *trabajo comunal*: emoción, pensamiento y acción, realizaciones colectivas en el marco de la comunalidad. *Lo cultural* como método puede iniciar con un *juego de diccionario*: siguiendo la definición gramática del verbo latino, o bien cualquier otra definición, revisar las posibilidades que ofrecen los significados de cada elemento formal del verbo. Tomados literal o metafóricamente, esos significados nos sirven, al relacionarlos intuitiva y lúdicamente, para armar un método personal de investigación de los procesos *culturales* en la comunalidad. Cada uno de los términos empleados en la definición del verbo son pistas para crear nuevos rompecabezas. Sugerencias de viaje en torno a las relaciones y realizaciones comunitarias del territorio. Las dinámicas del Nosotros, de los Otros, su constitución y disolución, sus contrastes...

Un análisis serio incluiría seguir al menos una línea de investigación por cada elemento principal: voz, números, persona, tiempo, modos. Problematicar tal vez, desde esos vectores. Se entiende que son complementarias. Y que podrían comprenderse si se relacionan, si eso fuera posible, con el esquema de las espirales. Una reinterpretación final. Pero no veo a nadie serio por aquí. Por ello me parece que con explorar algunos elementos y usarlos en un plan coherente de investigación de las múltiples relaciones comunales, de la identificación y la diferencia, es suficiente para hablar de una perspectiva de lo cultural. El número de elementos que nos da el diccionario es finito, las posibilidades de jugar con ellas y las situaciones a estudiar siempre distintas, hacen de lo cultural un marco infinito.

¹⁷⁸ Mateos Muñoz, *op. cit.* p. 125

Voz

La voz es un *accidente* gramatical, por ejemplo. Fórmula de conjugación donde el sujeto, ¿o persona? Asume la actividad o es paciente. ¿Cómo lo asume, en qué condiciones? ¿Qué actividad, qué proceso? Podemos ver a las voces activa y pasiva como la tensión permanente entre conservación y cambio, memoria y esperanza, o bien un temple dual existencial. Quetzalcóatl y Tezcatlipoca. Prometeo y Epimeteo. Se es conservador sólo cuando se toma como parámetro la loca carrera tecnológica. Pero, vista en sus propias dimensiones, la conservación comunitaria implica cambios permanentes. Visto así, resultaría un apunte para la *Teoría de la Reina Roja*. Pero ¿cómo entrarle?

Según el *Sin pastas*, la voz también es «una herida del viento» Un grito. El músico que canta. Un vocablo. El «sonido particular o tono correspondiente a las notas y claves» Y la *voz de cabeza* o el falsete.

Es el parecer que uno expresa en una deliberación. La voz como «facultad de hablar en una *asamblea*» ¿Cómo suceden las voces en asamblea, qué voces? ¿Cómo se determina esa facultad? La *viva voz* es oralidad. A *media voz*, intimidad. La insinuación con *voz baja*. Y de común acuerdo, conformidad, somos *a una voz*.

La economía del prestigio es cultural en la medida que voz refiere a *opinión*, *fama* y *rumor*. La *voz común*. Y a *voces* hablamos de la diferencia, a *voz en cuello*.

Números

De entrada, el número es, según la aritmética, «expresión de la cantidad computada con relación a la unidad» Lo entendemos como el estudio de las expresiones de esos colectivos que llamamos Nosotros en relación con su comunidad. Para ser fiel a este significado, podemos limitar estas expresiones a las de carácter simbólico, ya que un número es un signo.

Como se trata de estudiar los Nosotros y los Otros, resulta conveniente conocer la cantidad de personas que participan en ellos.

El número, tomado literalmente, sugiere una heurística, pues se trata de revisar: «Cada una de las hojas o cuadernos de una publicación periódica, pertenecientes a fechas distintas».

Y también, cada parte de un espectáculo público. Los significados siguen. Por ahora, sólo me queda claro que una comunidad serrana es un número complejo: «El concreto que expresa unidades de la misma especie, pero de órdenes distintos».

Y así podríamos seguir con las *personas*, los *tiempos* y los *modos* personales e impersonales para cubrir en un primer momento algunas posibles rutas a investigar en torno al verbo ejecutado, a la interacción creativa. Relacionando un significado de voz con la primera persona del plural, por ejemplo, y con los modos imperativo o supino. No es que esta relación sea lo cultural. Más bien, al realizar lo anterior tendríamos algunos indicios de por dónde buscar y cómo reconstruir el sentido de las acciones que son expresadas y realizadas en un verbo concreto (doña Jose al cocinar, por mencionar uno). Así la noción de verbo delimita el universo a investigar y ofrece rutas creativas dentro de ese universo.

Queda claro que no me refiero sólo a los verbos enunciados como tales en un discurso. Esos representan una vía, sobre todo cuando se trabaja con el método de historia oral. Pero los verbos a los que nos referimos son las interacciones entre las personas, el trabajo colectivo, las realizaciones cotidianas de Nosotros. Identificamos una relación específica en un lugar y momento dado en la comunidad. Nos preguntamos ¿qué verbo están conjugando? ¿Amar, labrar, celebrar, servir...? Ubicado el verbo, revisamos las opciones que nos ofrecen los significados del diccionario para los elementos de aquel y a partir de eso diseñamos un plan de investigación adecuado a la situación que se trate. De esta manera, el estudio del verbo se nos presenta como una manera de indagar en los complejos procesos de dónde emergen los Nosotros y los Otros: al concentrarnos en lo que hacen concretamente las personas al relacionarse.

Dejo hasta aquí el apunte de nuestra conjetura de lo cultural. Tengo el tiempo encima, así que sólo se queda sugerido a brocha gorda. Lo que importaba aquí era limitar claramente el uso del concepto *cultural*, que como vimos se trata de una simple perspectiva, para dejar el campo abierto a las nociones de *Mundo* y *modos concretos*.

Los procesos de identificación y diferenciación donde se forman los Nosotros engarzados, pueden ser estudiados desde una *perspectiva cultural*, (y no hablemos más de «Cultura») en la medida que se indague sobre los verbos que se conjugan en el ámbito

comunitario y el externo; donde la formalidad del verbo sea una metáfora para recrear las complejas relaciones que se tejen, anudan, despliegan, al *hacer territorio* en un Nosotros.

Los verbos dichos, los escritos, y sobre todo, los verbos *trabajados*. Los verbos realizados colectivamente: las voces, los números, las personas, los tiempos, los modos personales e impersonales... al hacer, dijimos, *territorio* en un momento dado. Lo cultural sería una herramienta para el análisis, una manera de investigar sobre las identificaciones y diferenciaciones sociales. Otra metáfora lingüística para entrometerse y nombrar a los Nosotros y a los Otros. El cómo de la conjugación comunitaria. Ahora bien, desde esta perspectiva, la comunalidad puede ser estudiada como *relato*.

En suma, habitar el mundo comunitario es un permanente crear y recrear. Como los teólogos cristianos medievales, de quienes tenemos noticia por el infatigable Borges, afirmamos que *conservar* este mundo es una *creación* perpetua. A diferencia de ellos, quienes consideraron la identidad de esas dos acciones sólo en el Cielo, creemos que en las comunidades serranas, los verbos *conservar* y *crear* son sinónimos¹⁷⁹. Y eso sí: no somos ni tenemos una *cultura*.

¹⁷⁹ Borges, *op. cit.*, p. 36.

Árbol del mundo

Mito y modos concretos

En un primer momento, para hablar del mundo de la comunalidad me apoyaré en la noción que Panikkar da al concepto de cultura, donde afirma:

La cultura ofrece a los hombres el mito en el interior del cual pueden entenderse, pelearse y discutir en todos los sentidos de la palabra.

Pertenece a la estructura misma de una cultura tener diferentes interpretaciones que se viven según modos de expresión diferentes.

Y a la pregunta sobre la acepción de *mito* responde:

Afirmar que la fuente primordial de toda cultura es el mito significa que el mito es un espacio, este horizonte hacia el cual el hombre se orienta para vivir su vida humana... un mito es aquello en lo que se cree sin creer que se cree en él. Es lo que «no hace falta decir»¹⁸⁰

Gustavo Esteva lo pone así:

El horizonte de inteligibilidad en el que todas nuestras percepciones de la realidad adquieren sentido. El mito nos ofrece el marco en el cual se

¹⁸⁰ Raimon Panikkar, 1999, *El espíritu de la política*, p. 45

inscribe nuestra visión del mundo. Es lo que permite y condiciona cualquiera de nuestras interpretaciones de la realidad¹⁸¹.

En la nomenclatura que deseamos seguir, llamaremos *Mundo de vida* a lo que Panikkar refiere con *Cultura*. El mito en el mundo serrano es *comunalidad*.

La comunalidad es el horizonte que se realiza de manera distinta en cada comunidad, en tanto *modos concretos* de vivir en el marco de un mito compartido. El mito, pulsando desde la fuente primera de sentido, se expresa en las dimensiones o estratos de la realidad del mundo: *estructural* y *morfológico*.

Al mirar a la comunalidad como un mito englobante a partir del cual la gente vive su vida es necesario establecer una distinción: primero, está la vida de los serranos, concreta, real, de la que no sabemos gran cosa aparte de que se vive, pero le endilgamos el nombre de comunalidad: eso que hacen todos los días. En la jerga kantiana se trata, para el *dizque* investigador, de la «realidad en sí», a la que por definición es imposible conocer de manera absoluta.

Pero en términos explicativos, el mundo de la comunalidad, en nuestra opinión, puede representarse en esos tres niveles de visibilidad, según la *analogía del árbol*¹⁸²: el

¹⁸¹ Cfr., Esteva, Gustavo, 2001, *Desafíos de la interculturalidad*, Oaxaca, mimeo., p. 1

¹⁸² Ahora bien, suponemos que un diagrama de este mundo puede, para evitar que se detenga en su epidermis, describirse con la imagen de tres estados o niveles interconectados de distinta profundidad, contenido, duración, manera de expresión, etc. La descripción de la forma en que concebimos aquí al mundo como marco general de la vida, echa mano en un primer momento de la analogía del árbol, propuesta por el Intercultural Institute of Montreal (fig. 2). De manera analítica vemos al mundo comunal en tres niveles: la copa, el tronco y las raíces.

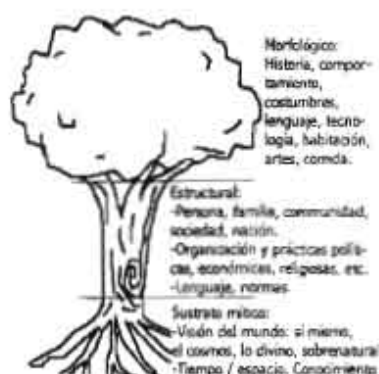


Fig. 2. Cultura e Identidad cultural. Analogía del árbol.

El superior, el morfológico, contiene los elementos enteramente visibles, como las costumbres, el comportamiento, el lenguaje, las artes, la comida, la habitación.

El nivel estructural ya no es tan visible, pero puede ser percibido e interpretado. Aquí ubicamos a las estructuras familiares, de parentesco, a la estructura social creada en la urdimbre, a las organizaciones y prácticas económicas, médicas, educativas, legales y políticas, etc., así como el conjunto de las normatividades vigentes.

Las raíces refieren a lo más profundo que como mundo se posee: el sustrato mítico, la cosmovisión. Es en este nivel donde se ubican las concepciones de tiempo y espacio, de lo natural/ sobrenatural, la fuente de sentido, el conocimiento. Es aquí desde donde pulsa la espiritualidad.

Esta analogía nos permitirá distinguir y mantener en mente esa distinción de niveles de profundidad, complejidad y visibilidad del mundo. Y evitar de ser posible la reducción derivada de verla sólo en lo morfológico, sin relacionar esos aspectos con la estructura del tronco o con la fuente mítica de sentido, las raíces.

Sin embargo, esta figura es —como bien me advirtió en una charla mi amiga Laurel, estudiante norteamericana de geografía— demasiado organicista, estática, y no contempla el movimiento, como el de la migración. Resulta insoportable para un temperamento autorreflexivo y Foucault y los años ochenta para acá... De acuerdo, pero esta imagen del árbol puede perder su quietud irreal si la vemos, más bien, como una espiral de vida, un árbol que retuerce su cuerpo y se curva sobre sí mismo, como aquella serpiente que se muerde la cola y en esa mordida une y fluyen las fuerzas de los tres niveles del universo, de manera que las hojas más altas se mezclan como hélices con las raíces más profundas y en ese contacto el árbol se transforma; inicia precisamente en las raíces de una entidad arbórea, de vértigo en perenne mutación (los fundamentos comunitarios) pero que se define en sus relaciones con el exterior (espiral afuera).

Podemos visualizar a la comunalidad como al arte de habitar la sierra, siendo Nosotros, en el abismo creador y cotidiano generado por las luchas, adecuaciones e intercambios entre las dos grandes hélices (adentro y afuera).

Deseo conservar de esta analogía vegetal el ordenamiento del mundo (mito, estructura y morfología) en tres niveles de visibilidad y por ello, de profundidad y duración, porque puede

ayudamos en un planteamiento interpretativo que desarrollaremos más adelante; y porque, a pesar del viejo funcionalismo que denota, la imagen del árbol está definitivamente instalada en el universo simbólico serrano, porque desde siempre han vivido entre los bosques de sus montañas. La palabra zapoteca «ya», significa cerro y también árbol o palo, y aparece como prefijo en el nombre de muchas comunidades serranas: Yagavila, Árbol que canta; Yagallo, Cinco cerros; Yavesía, Palo de águila; Yahuique, Árbol cagón. El árbol es un arquetipo, un «Objeto etemo» de los que habló Whitehead, fórmula densísima y arcaica empleada para estructurar, tanto al pensamiento y al sentimiento, como a la expresión discursiva de los grabados en piedra, el lenguaje oral y escrito, en la Sierra Norte de Oaxaca y en otras zonas y sociedades del planeta.

Para un diagrama

La espiral adentro puede verse como el diagrama de las fuerzas creadoras y destructoras que fluyen y diseñan al Territorio comunal y constituyen a la Autoridad a partir del Trabajo, que indisoluble marcha con la Fiesta...

Un espacio de realización habitual, cuyo diseño estratégico es el generador de los juegos de poder y verdad (espiral afuera), donde histórica y cotidianamente la gente serrana y su mundo se constituye en Nosotros, o no (espiral adentro).

La diagramación del mundo de la comunalidad comenzaría con dos movimientos íntimamente relacionados: espiral afuera y espiral adentro. Y entre ellas, la realización del Nosotros. Bien, por ahora imaginemos la segunda, el soporte del mundo comunal: un giro espiral desplegado desde el núcleo duro hasta su emergencia en la oralidad, la imagen, el trabajo concreto y el sedimento comunitarios. Es decir, un movimiento espiral desde los fundamentos, la Raíz (territorio/ autoridad/ trabajo/ fiesta), que se toma visible en el nivel estructural del mundo, con la urdimbre y el derecho, para mostrarse evidente en lo morfológico, con oralidad y vida diaria. Esta espiral inicia y termina en el Territorio comunal. Esta espiral (vinculada, dijimos, con la de afuera) para suceder precisa del habitar de un Nosotros, siempre provisional, donde se realizan y se transforman tanto la persona en ese Nosotros como el mundo comunitario, actualizando la urdimbre y el sedimento, como nueva posibilidad desde la memoria, donde se mira cotidianamente con esperanza.

Inicia la espiral adentro en la fuente de sentido y sin sentido, labrada en la tensión permanente con la espiral afuera y el inicio de un nuevo ciclo, de otra espiral adentro. Al retomar la noción de núcleo duro de López Austin estaríamos igualando nuestra perspectiva de «mito englobante» con la suya de «cosmovisión». Así, el núcleo duro de la comunalidad estaría dado en el movimiento de la aquí denominada espiral adentro, es decir, desde la primer profundidad de los cuatro Fundamentos (el bucle recursivo: Territorio/ Autoridad/ Trabajo/ Fiesta), se despliegan los andamiajes comunitarios.

El árbol abstracto (tres niveles)

Retomando la analogía del árbol, el diagrama que proponemos imaginar es: un movimiento tridimensional —por lo menos—, desplegado desde el profundo nivel raíz de su espiral hasta la superficie visible, audible, decible, memoriosa, del sedimento, movimiento en el cual se habita el territorio. El mito se expresa en los modos concretos de la estructura y la morfología.

O bien, siguiendo con los ensayos de metáforas, la de Hugo de Sait-Victor y su *De arca Noe mystica* del siglo XII europeo, de quien tengo noticia por Javier Sicilia en la prensa de hoy («La degradación de la metáfora», *La Jornada Semanal*, *La Jornada*. 8 de febrero 2004, p. 10), donde «la catedral gótica es la metáfora del viaje del hombre y de su historia hacia el Verbo, por el que todo se ha hecho, que se encarnó para nuestra salvación, y que, transfigurado por la resurrección, nos abre al misterio». Donde dice «catedral gótica», para actualizar la frase, pongamos, si se me permite el exceso: «espiral adentro», «inestable árbol interno», o «formación

de coral en movimiento que florece, entre la lluvia y la sequía de sus relaciones con los otros, en sus ejercicios con el otro —mediador del Nosotros—, representados por la dialógica de la espiral afuera o árbol del poder o fuerza del mar y temblor de la tierra; y donde dice «Verbo» póngase «Territorio». En la analogía de la catedral con las figuras ensayadas en este nivel (espiral adentro, núcleo duro, raíces o bien, la fuente mítica de sentido), tenemos al tercer piso «(donde están los santos señoreados por el rosetón y la luz de los vitrales), (y) reina el espíritu».

De ahí, podemos decir que sube en giros desde el núcleo duro o raíz hacia el nivel estructural, el tronco, donde ubicamos a la organización institucionalizada de la Autoridad y el Trabajo fundamental: en Asambleas, Cargos y Tequios; además de la Urdimbre social (nucleamientos de lo colectivo de mediana y larga duración como la familia, el barrio, o los integrantes de un ayuntamiento), donde las normatividades de lo real, lo posible y lo deseable en el habitar está dictado por los Principios, Valores y Derecho propios.

En la catedral gótica de Hugo de Saint-Victor, el piso de en medio, el equivalente al tronco, «En el segundo (donde las figuras son más diáfanas), reina la carne (corpus)».

Finalmente, en el nivel externo, morfológico de las ramas, está la dimensión del Sedimento —que en lo absoluto sería esa copa superior y casi desprendida del árbol, sino la oportunidad abierta. Para ser habitada, una nueva posibilidad y disposición del Territorio, otro de sus nombres todos los nombres, de sus concreciones— que es entendido, interpretado y, allí mismo en el contexto específico, aplicado y con esta aplicación se da la comprensión cabal, que actualiza al sedimento y se consuma la emergencia de los sujetos, surgimiento transformado en un mundo también transformado a causa de este movimiento que culmina con la permanente adecuación del sedimento al habitar.

La actualización del sedimento es un proceso permanente que nos «regresa» al inicio de la espiral adentro, pero en distintas condiciones a las que había cuando la primera se originó. El sedimento se actualiza día a día en un territorio determinado con los discursos dichos y actuados, los trabajos físicos realizados, las emociones vividas, los pensamientos sugeridos, el conocimiento socialmente construido y, ante todo, con el acto que suponen todas esas actividades implicadas en el habitar: el proceso de memoria. Así, la morfológica de la comunalidad se toma visible en la medida que las personas —en su interacción cotidiana entre ellas y con el mundo, en su necesidad y situación concretas—, interpretan y reproducen las pautas de comportamiento inscritas en el sedimento, que incluye a sus cuerpos, modificando en cada recreación las mismas pautas, manteniendo un juego de continuidades y rupturas; ejecutan celebraciones periódicas; dialogan, confían, gritan, susurran a las otras personas, a otros seres, a los dioses y en suma, se comunican; la actualización del sedimento se da cuando la historia personal, familiar, barrial o comunal se cuenta de boca en boca y cuando el sedimento es escudriñado sistemáticamente para, en el presente, escribir las historias de lo que en ese momento se cree o es conveniente creer que pasó; también, cuando se produce una expresión artística; y sobre todo, el sedimento se actualiza con el trabajo en el campo y el cultivo de la milpa, en la preparación y consumo de la comida, y en general, en nuestra forma específica de experimentar en común el mito y habitar.

En la otra metáfora, «en el primer piso —escribe Hugo de Saint-Victor— [es decir, de la entrada] reina la sombra». Tendríamos pues, que la catedral nos presenta un árbol invertido —situación nada extraña si se piensa dentro de un paradigma que mira hacia el cielo y no como en la comunalidad, donde la meta está en la tierra— pero igualmente ilustrativo, donde lo morfológico, la copa, son las sombras y figuras; lo estructural, el tronco, serían los cuerpos y las cosas; y el sustrato mítico, la raíz, el espíritu y la verdad (Sicilia, *idem*)

Podríamos continuar con las similitudes y pensar en el platónico mito de la caverna o en el universo de Dante. Pero ya es suficiente para esbozar un diagrama de la comunalidad, una «cartografía coextensiva a todo el campo social» (Deleuze, *op. cit.*, p. 61), donde se constituyen

mito, histórica y prehistóricamente constituido y reconstituido, se ubica en la profundidad de la **raíz** del sentido y en sí carece de materialidad alguna, incluso simbólica; sucede hasta que se *realiza* en el mundo, esto es, en un movimiento que del *núcleo duro* parte —espiral adentro—, y se va tomando visible en la medida en que se realizan de manera cotidiana, en los niveles **estructural** y **morfológico**, las prácticas territoriales de cada comunidad, en el *modo concreto*, particular y diferenciado, *propio* de cada una.

histórica y cotidianamente las personas al producirse y reproducirse la vida, al habitar de manera creativa; consistente en un árbol abstracto que crece frente y a partir de la turbulencia con el exterior, en una espiral adentro (Territorio) yuxtapuesta a otra espiral afuera (juegos de poder con los otros: dominación, resistencia, y reciprocidad; intercambio e interacción con el otro, tráfico entre miradas, mitos, temporalidades, intereses por definición distintos a partir del cual se constituyen los saberes y los regímenes de lo Real y la Verdad; intercambios que se dan en contextos socialmente estructurados e históricamente específicos, o bien, la espiral afuera que en sí misma es un contexto sociohistórico, como la Colonia, vista en términos generales); en una catedral, en una actitud, en una atmósfera, con tres niveles de visibilidad y profundidad (morfología, nivel estructural y núcleo duro), que parafraseando a Morin corresponden a las tres dimensiones de lo humano, a saber, la dimensión biológica y antropológica; la social y económica; y la cósmica, respectivamente (Morin, *La relación antro-po-bio-cósmica*)

Los cuatro fundamentos y su eje.

El otro vector de organización del diagrama es la consideración de cuatro elementos básicos en el mito: Territorio, Autoridad, Trabajo y Fiesta comunitarios. De esta forma, el diagrama actual de la comunalidad sería un hélice tridimensional donde los elementos fundamentales, las cuatro orientaciones del habitar, se realizan en tres planos de distinta profundidad señalados arriba. No me parece un disparate sospechar que estos dos vectores (cuatro elementos expresados en una espira desenvolviéndose en tres niveles) del mito de la comunalidad hoy en día serían análogos a la división y organización del espacio en cuatro rumbos/ colores/ dioses/ elementos y la distinción de tres niveles de realidad, propios del viejo mito mesoamericano.

Así, el estudio propuesto implicaría a su vez la comprensión y explicación de la pequeña parcialidad a la que me fue dado acceder de lo que podríamos llamar la quintaesencia de la comunalidad, el quinto elemento, el árbol cósmico que comunica las fuerzas y flujos entre los tres niveles de profundidad del mito; esto es, la vida efectivamente vivida, soñada, de la gente cercana, concreta en un Nosotros; esa vida orientada por el habitar común, expresada en los diferentes tipos interdependientes de hacer (pensar, sentir, mirar, decir, moverse) que con base en, para decirlo sencillamente, la tradición en tanto horizonte de comprensión, la circunstancia y el contexto específico, y la siempre contingencia, actualiza algún pliegue del sedimento comunitario.

Es decir, la relación y el intercambio entre las personas y con el entorno natural y sobrenatural hacen territorio y con esto se afecta al sedimento y a quienes intervienen en la relación. El acto concreto de actualizar el sedimento es el eje siempre provisional de la espiral que viene desde los fundamentos; actualizarlo cotidianamente es por decirlo así, la manera común de fijar el nudo central, de duración variable, donde confluyen los cuatro elementos fundamentales. de fijar habitualmente en el habitar los centros del universo.

La idea de «mito practicado o ejecutado» para referir a la comunalidad *en sí*, supone de entrada la existencia de *algo* que por mínima coherencia interna que tenga podemos designar y limitar bajo el título de «comunalidad», nos da la pauta para abandonar en la medida de lo posible la analogía del texto, principalmente por la quietud forzada que impone la imagen en su connotación de escritura.

Asumir que ese *algo*, la vida comunitaria es fluir cataclísmico de orden y desorden sin certezas, y que el conocimiento científico, en cualquiera de sus presentaciones, no puede comprender ni explicar por entero la experiencia y el conocimiento humanos, ni siquiera la de un reducido pueblo.

Lo cual no es nuevo ni grave, sólo hay que tenerlo presente a la hora de preguntarse, más allá de la posibilidad, por la pertinencia de esa búsqueda de explicación o comprensión de *todo*, ¿es necesario querer saberlo todo, reducirlo todo a mis esquemas? ¿Para qué? Me recuerda —con todo lo hermenéutico y antipositivista que se quiera— a los científicos que diseñaron un reloj miles de veces más exacto que un recién obsoleto, anterior prueba innegable del progreso, reloj atómico, nuclear, vaya usted a saber. Y amenazaron con perfeccionarlo muchísimo más: esto apenas es el principio, señores, con un poco —tal vez no muy poco—, de inversión económica y de legítima investigación tecnocientífica podremos llegar muy pronto a la medición absolutamente precisa del Tiempo, esa entelequia...

Estamos pensando así, en un horizonte mítico dentro del cual gente de tres pueblos distintos —zapoteco, chinanteco, mixe— se organiza en comunidades en una región montañosa constituyendo sus territorios, viviéndolos. Esta organización, encuadrada en una misma fuente de sentido, se singulariza en cada comunidad. Con esto, retomamos renombrada la distinción que propone Panikkar entre *cultura* y *modos culturales*: «en toda cultura hay modos culturales que representan la actualización concreta y una interpretación determinada de esta misma cultura»¹⁸³. Deseamos mantener un distanciamiento crítico, más allá de la mera ociosidad, con el concepto de cultura. Una sana distancia, ¿remember?. Esto nos puede ayudar a definir con mayor claridad la noción de comunalidad. Con esto quiero decir, nuevamente, por lo menos

¹⁸³ Panikkar, p. 44 y 45

para que a mí me quede claro, que *aquí* lo que el autor barcelonés se refiere con *cultura*, nosotros lo tenemos por *mundo*; dentro del cual hablaríamos de *modos concretos* (nivel estructural y morfológico) de realización del *mito* integral (comunalidad) Y el mito tiene por núcleo duro a la *tierra espiral*: Territorio/ Autoridad/ Trabajo/ Fiesta.

Vida de gente real y no signos o números. Claro, usted dirá: no deja de ser ésta una *dizque* interpretación desde afuera sobre lo que sucede dentro. Un discurso sobre algo que es Vida. Que al fijarse en la página sin duda queda seca. A mi favor sólo alego que es una interpretación basada en parte en otras interpretaciones que se hicieron desde la comunidad, como cualquier etnografía, pero que algunas de esas interpretaciones se presentan ya como sistematizaciones teóricas y metodológicas locales para la comprensión de la vida comunitaria en la Sierra Norte, y es desde esos marcos que quiero moverme.

No está por demás remarcar esta segunda distinción: como dijimos, la concreción del mito unificador —cuyo horizonte abarca la Sierra Norte y otras regiones de Oaxaca— en modos diferenciados por comunidad se da en el habitar, en el despliegue cotidiano de prácticas territoriales. Ahora bien, yo miro al arte de habitar como *movimiento*. Estudiar el mito de la comunalidad podría ser entonces comprender, para después explicar, la constitución histórica de ese diariamente renovado movimiento. Mejor dicho, de esos movimientos. Aunque la primer distinción ya implica un primer planteamiento de método, en las siguientes páginas trataremos de describir el marco teórico y metodológico general que empleamos en este ensayo para la comprensión del movimiento donde se ejecuta el mito, la segunda distinción: la puesta por escrito de lo que supongo es esa vida¹⁸⁴.

¹⁸⁴ Paul Ricoeur llama a estas distinciones *mimesis I* y *mimesis II*, donde la primera es la comprensión previa, por parte de la gente de una cultura determinada, de lo que consiste «el actuar humano, su semántica, su realidad simbólica, su temporalidad», para que precisamente puedan vivir su vida; *mimesis II* se refiere al «imitar o representar la acción» elaborando un discurso, esta imitación la realizan tanto la gente de esa cultura como un investigador *dizque*; Cfr., Augé, Marc, 1998, *Las formas del olvido*, Barcelona, Gedisa, p. 37.

Geertz, por su parte, en un momento cede a la tentación de señalar esta doble dimensión de la cultura: «el objeto de estudio» por una parte, y el «estudio del objeto» por otra; o bien, una «cultura como hecho natural» y la «cultura como entidad teórica», pero inmediatamente aclara que la línea que las separa tiende a borrarse, puesto que nuestros prejuicios iniciales sobre una

Don Eliseo

Hace unas horas, en una ranchería de Tierra Colorada, agencia municipal de Ixtepeji, conocida como El Estudiante, esperaba sentado afuera de un salón de escuela religiosa a que Herminio terminara de dar su lección de música a un grupo de jóvenes. Lefía un poco a León Olivé y su *Multiculturalismo y pluralismo*. Trataba de aclararme lo que ahora escribo.

Don Eliseo, un habitante que acababa de conocer, se acercó sonriente, con esa actitud que parecen tener todos en ese lugar: afable, ligera, respetuosa. ¿Qué está leyendo? Preguntó y antes de que le contestara él ya torcía su cuello para ver el título de la portada. ¿Y de qué trata?

—Bueno, de cómo entre mundos podemos pensar y actuar distinto y, sin embargo, respetarnos.

Le recordé que cuando nos presentaron él y sus compañeros —sin abandonar esa expresión de encontrarse en una envidiable mezcla de paz y euforia interior— comenzaron a sugerir nombres de gente fértil a las entrevistas —porque tenían muchos años ya sobre esta tierra que Dios creó para irse luego a descansar el día que nosotros marcamos como sábado. Estábamos parados en el atrio de un templo adventista del séptimo día. Y porque, decían, esas personas son curiosas. Hay gente que es así y otras que no, aseguraron. (Por supuesto que no hablaron con cursivas; son cortesía de la casa)— Y aunque no estaban en la lista de nombres que me daban, ellos mismos comenzaron a contar algunas cosas que les contaron y que debían ser ciertas. Que se

cultura e interpretaciones sobre lo que la gente piensa sobre sí misma, aunado a una descripción densa presentada desde «el punto de vista del actor», hacen que el «análisis penetre en el cuerpo mismo del objeto», esto es, la cultura en cuestión. Ciertamente un planteamiento contradictorio: antes y después insiste en que la cultura no es un "superorganismo" o entidad a la que pudieran atribuirse los fenómenos sociales, pero después habla de "cultura como hecho natural", es decir, reconoce la existencia de una entidad preexistente a la interpretación del investigador, aunque eso significa mostrar la principal debilidad de sus tesis, es decir, el hecho de que la cultura antes que ser «estructuras de significación» es vida. Pretender que la línea entre la acción social y su descripción etnográfica desaparece es un acto desesperado de quien considera su modelo superior a la imperfecta realidad, a la cual hay que ignorar lo más posible. Estoy en desacuerdo: esa línea no se borra, no puede borrarse y ni siquiera creo que sea necesario o útil que suceda; Geertz, p. 25 y 28.

habló de la fundación ancestral de Ixtepeji. Que luego se mencionó la anécdota mortal que da nombre a El Estudiante.

Y que él, don Eliseo, nos señaló el camino que don Benito Juárez en su niñez usó cuando se dirigía caminando a Oaxaca.

—Por ese caminito que está junto al arroyo, dijo usted, y señaló como si el mismísimo Juárez pasara frente a nosotros en ese instante, ¿verdad? Pero usted no lo vio. Se lo contó alguien a quien le contaron. Y así hasta llegar a uno que sí lo vio. O tal vez no lo vio pero supuso que así debió ser porque ese es el camino más adecuado para ir a pie a la ciudad. El asunto no es saber si es verdad o mentira lo del camino que arrolla el arroyo. Lo importante es que usted y la gente de El Estudiante lo dicen y lo creen. Es...

—...Parte de nuestra vida —atajó certero y enorme don Eliseo.

—Exacto.

Saber qué significa eso del arroyito y Juárez entre ustedes y de qué manera les sirve como comunidad. Qué es esa vida suya de la que habla. Me gustaría saberlo, no para hacer juicios de valor, sino para comprender un poco otra forma de pensar y podamos comunicarnos. También para que no me pongan orejas de burro en la escuela y para que ustedes tengan un texto que a lo mejor les puede resultar útil.

Y hablamos del empacho, el cual no es reconocido como real por un médico de la clínica. Tal vez dé al enfermo unas pastillas de metronidazol y metoclopranida. Pero para la familia del empachado el padecimiento es tan real que hasta se cura. Don Eliseo sintetizó el resto de la «Vereda» así:

—Todos tenemos nuestras distintas razones.

Las formas del mundo

A la mitad entre la posición que considera al mundo como realidad puramente humana, y bien como realidad independiente de lo humano¹⁸⁵, en términos ontológicos y

¹⁸⁵ La mordida de la manzana

Albert Einstein y Rabindranath Tagore platican. Es 14 de julio de 1930. Dice el primero:

«Existen dos concepciones distintas sobre la naturaleza del Universo:

- 1) El mundo como unidad dependiente de la humanidad,
- 2) El mundo como realidad independiente del factor humano.

epistemológicos esta investigación se adhiere fuertemente a la propuesta de constructivismo pluralista planteada por León Olivé en el ensayo citado arriba. A saber:

(...) El constructivista acepta que existe una realidad estructurada independientemente de todo esquema conceptual, [y] hace hincapié en que los hechos y los objetos a los que nos referimos por medio de nuestro lenguaje y de nuestras teorías existen en virtud, conjuntamente, de la realidad independiente y de los esquemas conceptuales.¹⁸⁶

Donde los objetos se dividen en dos: «los realmente reales» y los compuestos, «lo derivativamente real». Y los hechos serían atributos, cualidades, acciones, eventos, relaciones, «las cosas ocultas», en la terminología del antropólogo Stephen Tyler¹⁸⁷.

Por otra parte los esquemas conceptuales —también llamados «paradigmas» (Kuhn), «esquemas culturales» (Geertz), «figura del mundo» (Villoro), «cosmovisiones» (Lenkersdorf, López Austin), «Espacio mental» (Illich)— serían marcos de posibilidad social e históricamente constituidos para tener acceso, construir, interpretar y manipular

Y agrega:

«No puedo demostrar que la verdad científica deba concebirse como verdad válida independientemente de la humanidad, pero lo creo firmemente (...) De cualquier modo, si existe una realidad independiente del hombre, también hay una verdad relativa a esta realidad.

Tagore responde:

La naturaleza de la verdad que estamos discutiendo es una apariencia, es decir, lo que aparece como Verdad a la mente humana y que, por tanto, es humano, se llama maya o ilusión.

E. advierte:

Esta es una concepción del universo puramente humana.

En otra intervención (las acomodo a mi necesidad porque la charla es más larga) T. nos dice:

No puede haber otra. Este mundo es un mundo humano, y la visión científica es también la del hombre científico. Por lo tanto, el mundo separado de nosotros no existe; es un mundo relativo que depende, para su realidad, de nuestra conciencia. Poblete...

Dejo fuera gran parte de la discusión, (por ejemplo, la concepción de T. Sobre «Hombre Eterno», «Mente Universal») porque nos desviaría de nuestro propósito. Baste señalar: T. Sostiene que la realidad depende en lo absoluto de lo humano. Un cierto tipo de relativismo. Y E. Tiene una concepción ubicada en el realismo y considera a la realidad independiente de los seres humanos. Ambas seductoras. Pero, nuestro misterio requiere de una postura intermedia para permitimos acercar a su umbral

¹⁸⁶ Olivé, op. cit., p. 116

¹⁸⁷ Cfr., Reynoso, 1998, p. 47.

los hechos y objetos. Incluyen, afirma Olivé «presupuestos lógicos, metodológicos, epistemológicos, axiológicos y metafísicos»¹⁸⁸.

Esto, explicado con manzanas podría quedar así: es un objeto realmente real. Como viene de Jaltanguis y es grande y roja, infiero que está sabrosa y el hecho es que la muerdo. Me parece que efectivamente está sabrosa, sí que lo creo. Pero ese sabor no está en ella ni en mi aparato perceptivo: es una construcción de ambos. Pero podría suceder que yo perteneciera a un colectivo al que le disgustan las manzanas como a otro las granadas de moco. Aquello de *sabrosa* para nada es universal o absoluto.

Ahora bien, la tesis del pluralismo —según Olivé— sostiene que existen «diferentes maneras legítimas de conocer la realidad»¹⁸⁹, a partir de prácticas y marcos conceptuales distintos —similares o incompatibles— «que, sin embargo, conducen a creencias correctas»¹⁹⁰ y a la posibilidad de establecer juicios éticos, epistemológicos, etc., válidos para una comunidad epistémica pertinente que ha establecido ya sus criterios de evaluación.

Para que un conocimiento sea legítimo, los miembros de cada comunidad epistémica *deberán creer* en los objetos (expresados en el lenguaje) —que construyeron a partir de la realidad independiente y sus marcos conceptuales— y sus prácticas si tienen *razones suficientemente objetivas* para ello, es decir «que en su favor haya evidencia racionalmente aceptable»¹⁹¹.

Todo esto, siguiendo a nuestro autor, nos conduce a donde queríamos: a la proposición de que existen distintos *mundos de hecho* para cada comunidad epistémica. El *Lebenswelt*, el «mundo de vida»¹⁹². Entendido como el campo de las relaciones de la persona con otras personas, seres, fuerzas, objetos y la Tierra. Las cuales existen en virtud de la realidad independiente y el mito general vigente y son expresadas a través de la oralidad. El mundo es «el conjunto de las relaciones entre el hombre y los demás seres,

¹⁸⁸ Olivé, *ibid.*, 137

¹⁸⁹ *ibid.*, p. 121

¹⁹⁰ *ibid.*, p. 123

¹⁹¹ *ibid.*, p. 122

¹⁹² Maffesoli, 1998.

o sea, la totalidad de un campo de relaciones»¹⁹³. Hablaríamos entonces de *Mundo serrano*, cuyo horizonte es la *comunalidad*.

Bajo este esquema estamos en condiciones de hablar de un nuevo tipo de libertad y responsabilidad. O bien, como menciona Richard Rorty «una vez que nos hemos librado de la ilusión de que nuestra cultura posee la verdad podemos salir al encuentro de otras culturas reales y posibles»¹⁹⁴.

Lo enunciado desde cada *mundo de vida* implica un cierto punto de vista. Así, habrá tantos de ellos como mundos existan. Y sabemos que cada mundo establece sus propios criterios de verdad debido a la imposibilidad de absolutos a la manera pensada por Kant. Entonces, resulta necesario establecer procesos de comunicación y aprendizaje entre mundos para alcanzar acuerdos entre mundos distintos —o inconmensurables según Kuhn¹⁹⁵— y garantizar la convivencia.

Como, en última instancia, estamos hablando de relaciones de poder que muchas de las veces derivan en sometimiento y dominio, la cosa —dirían los cubanos— no es fácil.

Por eso, recapitulemos: desde la perspectiva adoptada, existe un universo físico, una realidad independiente de lo humano, a la cual denominamos *Tierra*. En relación con esa *Tierra*, las personas, la gente serrana, han generado un *mito*. Los esquemas conceptuales de Olivé. Es en la relación con la *Tierra* y en el horizonte de un mito que las *personas*, organizadas en *Nosotros*, crean y recrean su *mundo*.

¹⁹³ Abbagnano, p. 826

¹⁹⁴ Cfr., Fernández, 1999.

¹⁹⁵ Olivé, *op. cit.*, 172

Habitar: oralidad, imagen y vida cotidiana
 morfología

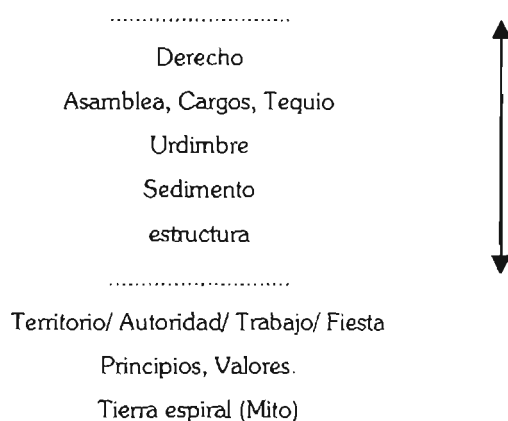


Fig. 1: despliegue de la espiral adentro

El mundo comunitario puede verse como un *fractal*. Un movimiento en la realización de cinco espirales (adentro/ afuera/ oralidad/ experiencia/ nosotros) Por ahora, veamos la primera, la llamada *tierra espiral*. En su desenvolverse, la imagen del mundo.

Extensión mítica: Un movimiento generado en la Tierra, en la inmanencia, condensado en el núcleo duro del mito (territorio/ autoridad/ trabajo/ fiesta) y en los principios (guelaguetza, reciprocidad, integralidad, y complementariedad) y valores comunitarios (servicio, lo propio, gracia y armonía)

Extensión estructural: ese movimiento vital se concretiza física, emotiva y simbólicamente sobre un sedimento territorial; y socialmente en una urdimbre; y a partir de la asamblea, los cargos y el tequio, en el marco del derecho propio, se compone y formaliza la organización comunitaria.

Finalmente, la *extensión morfológica*: realización del mito a través de la oralidad y la vida cotidiana: hacer territorio en la memoria, la necesidad, la esperanza y la contingencia.

Visto en esta figura, podemos visualizarla en el cuerpo del árbol. Del corazón del tronco, el mito, se extienden como ondas los diversos anillos hasta la corteza, en nuestro caso la oralidad y el sedimento, principalmente, en tanto expresiones morfológicas.

Conjeturas I

El discurso

La *comunalidad* es en primera instancia un discurso teórico–metodológico: por una parte, busca «nombrar» desde dentro y con herramientas adecuadas¹⁹⁶ la dinámica profunda y cotidiana de la vida comunitaria de los pueblos de Oaxaca, particularmente de la Sierra Norte; y por otro lado, plantea el marco general a partir del cual puede ser investigada y potenciada esa vida. En un contexto de permanente colonización imperial, con un proyecto de Nación inexistente y la descomposición a todo nivel de las viejas estructuras edificadas, mucho antes claro está, pero reorganizadas durante la pasada era del *Desarrollo* (familia, religión, escuela, Estado, mercado, derecho, sexualidad, paradigmas, etc.) resulta evidente el carácter político de la comunalidad. Su planteamiento lo viene fraguando desde hace 20 años en Oaxaca un colectivo de intelectuales de la Sierra Norte y otras regiones. Ciertamente, comunalidad es una palabra con distintos significados y usos¹⁹⁷. Vista en su etimología latina, *communis*, es al

¹⁹⁶ Adecuadas como sinónimo de apropiadas, un doble sentido: pertinentes y «arregladas», «acomodadas a las condiciones o circunstancia».

¹⁹⁷ Basta teclearla en el buscador de internet para ir a la página de la Unión Europea, donde la comunalidad es la «varianza de los factores comunes», y en general, una variable dentro del análisis factorial. Y en la página web oficial de *Battlenet en español* se nos informa que: “La Guardia del Hogar de los Dragones de Stewart traza su origen hasta las unidades blindadas que defendían la *Comunalidad* contra la recientemente formada Liga de Mundos Libres en el [año] 2293”. (¡Ups!).

Raimon Pannikar la emplea en su *El espíritu de la política*, p. 46; Habermas en *Teoría de la acción comunicativa II*, p. 187; y sin que suene a delirio, recuerdo haberla leído en la versión castellana de algún trabajo de Marx, aunque no estoy seguro si era Karl o Groucho; por otra parte, en la declaración final del Congreso Nacional Indígena en Nurío, Mich., como parte de la Marcha del Color de la Tierra zapatista (2001), se acordó designar comunalidad al modo de vida de los pueblos indígenas, al menos de México. Es de esperarse que su conceptualización sea

parecer una combinación de *com* (conjuntamente, cerca) y *munis* (vinculado bajo obligación, comprometido)¹⁹⁸, además de la terminación *idad* (condición o carácter de). La emplearemos aquí desde la muy personal interpretación que un inseguro servidor hace de algunos planteamientos de los antropólogos Jaime Martínez Luna, originario de Guelatao de Juárez; y del desaparecido Floriberto Díaz Gómez originario de Tlahuilotepic, Mixe.

Al igual que en otras regiones de América latina, en la Sierra Juárez ha surgido una élite intelectual, enfocada al quehacer organizativo y a la elaboración de propuestas teóricas y metodológicas novedosas desde dentro de la comunidad y en función de las necesidades propias —apropiándose a su vez de elementos teóricos y experiencias de otros mundos de los mundos de otros y del mundo de los poderosos— con el objetivo de comprender su realidad, bajo esquemas de pensamiento locales, para transformarla en beneficio de la colectividad. Rodolfo Stavenhagen afirma que estos intelectuales: «están involucrados activamente en desarrollar el "nuevo discurso indígena"».¹⁹⁹

Uno de estos esfuerzos gira en torno de la conceptualización de la comunalidad, donde se han involucrado serranos y no serranos con diversas formaciones académicas (antropología, agronomía, ciencias políticas, comunicación, biología, ingeniería, música...); así como activistas de derechos indígenas, productores de radio, video y

distinta a la que aquí se trabaja, pero con seguridad ha de entenderse como una actitud comunitaria.

Como en la crónica de Herman Bellinhausen en *La Jornada*, desde el "Segundo Encuentro (rebautizado como Trovada) Intergaláctico por la Humanidad y Contra el Neoliberalismo", celebrado en Barcelona el 28 de julio de 1997:

"Ellos [los okupas] también hablan de su lucha, del significado de las recuperaciones, esa peculiar manera de resistencia contra la propiedad privada, privada de sentido, que se conoce como *squat*, y representa una de las más significativas formas de resistencia urbana en el primer mundo. De las casas abandonadas, estos jóvenes catalanes hacen centros culturales y de debate político, y con frecuencia viviendas colectivas. Por eso, a la vista de los indígenas mexicanos, uno de ellos gritó esta mañana: «Viva la comunalidad»."

Por último, un suplemento del semanario local *La Hora*, se llamó a finales de los 90 «Comunalidad» y lo editaban los compas de Servicios de Pueblo Mixe (SER), A.C.

¹⁹⁸ Esteve, Gustavo (1999). *Los puentes de cambio*, Oaxaca, en prensa, p. 11.

¹⁹⁹ Stavenhagen, Rodolfo (1998). «Las organizaciones indígenas: actores emergentes en América Latina», en *La sociedad frente al mercado*, México: La Jornada ediciones/UAM-Xochimilco, p. 311.

televisión, algunos de ellos, resultado del mismo proceso de reflexión y acción que ahora alimentan dentro y fuera de su comunidad.

Aunque la comunalidad es un concepto reciente, y su formulación es un ejercicio de carácter intelectual, autorreflexivo, abstracto, se parte del siguiente supuesto: esta noción sirve para *nombrar* —y por ende comprender— al arte de vivir comunitario, «algo» que la gente hace todos los días, su trascendencia o vitalidad cotidiana, y es ese el ámbito desde donde se realiza la reflexión: desde la experiencia comunitaria. Vale la pena destacar que si bien, como se verá con más detalle líneas abajo, el concepto de comunalidad parte del reconocimiento fundador y generador del otro, el proceso mismo de conceptualización de la comunalidad se ha dado en ese reconocimiento/ encuentro/ intercambio con el otro no tan otro: varios intelectuales, activistas sociales y promotores culturales de otras regiones se han interesado y discutido desde esta perspectiva²⁰⁰. Algunos de esos planteamientos son retomados en este ensayo. Muchos no tanto. Otros, quizá los más desafortunados, son mi forma de sumarme a la charla, a la discusión. Ora pues, mi terrorífico Jaime...

Trataremos de esbozar una imagen de la comunalidad como marco general de la memoria, de acuerdo a la afirmación de James E. Young, quien sostiene que:

La actividad de hacer memoria que no se formule preguntas sobre sus propios fines, que no se inscribe en un proyecto presente, equivale a no recordar nada.²⁰¹

Ahora bien, no está por demás repetir que se trata de un discurso que hace abstracción de la realidad; y que mi visión de este paradigma —la comunalidad, en los términos de Kuhn²⁰²—, está delimitada por mi propia capacidad de aprendizaje y participación; por las circunstancias específicas de mi experiencia de vida en la Sierra —

²⁰⁰ Entre ellos, cabe destacar a Juan José Rendón, Adolfo Regino Montes, Gustavo Esteva, Benjamín Maldonado, Carlos Lenkersdorf, Juan José Consejo, Fernando Soberanes, Oliver Froehlig, George Salzman. ...

²⁰¹ Cfr., Candau, p. 94

²⁰² Kuhn, Thomas S., 1971, *La estructura de las revoluciones científicas*. México, FCE, p. 51 y ss.

siete años y vaya mezcal—; por las reglas institucionales y los recursos académicos, económicos y hormonales bajo los que se escribió este ensayo; y sobre todo, por la necesidad de presentar un discurso que logre ser coherente consigo mismo, lo cual, está claro en este trabajo, puede llevarnos a malabarismos retóricos que no hacen sino recordarnos que se trata sólo de un discurso que forma parte de la realidad, pero que, afortunadamente, no es la Realidad.

Taxonómico

Vale la pena insistir en este punto, de suma importancia: la clasificación y organización de las nociones que componen este planteamiento son una arbitrariedad analítica —un pleonismo— y aunque se pretende útil, no estamos afirmando que sean *estas verdaderamente* las categorías con las que esta cultura se comprende a sí misma. Aunque en ocasiones pueda caer o inducir a esa confusión el presente ensayo, estamos claros en que se trata de dos cosas, posiblemente vinculadas pero distintas. Hemos seguido en este sentido una de las alternativas metodológicas que señala Enrique de la Garza como factibles para el estudio de la construcción de los sujetos sociales, que consiste en proponer un modelo teórico, «conceptos en proposiciones formando un sistema deductivo»²⁰³. La siguiente taxonomía sólo es eso, una escritura, un texto hecho simplemente: «con conceptos, sobre la base de principios nomológicos que son la aportación propia de la ciencia misma»²⁰⁴.

Es decir, pistas que el analista *dizque* considera pueden seguirse para la comprensión de la comunalidad, sin que por esto se entienda que en *realidad* (iqué palabra!) Sean estas las reglas «sintácticas» que ordenan desde dentro a esa cultura. Clifford Geertz considera en su propio trabajo este tipo de abordaje. Nos dice:

Son nociones orientativas y no fundacionales. Su valor no reside en la presunción de un sistema altamente integrado de comportamientos y creencias. Reside en el hecho de que, al ser ideas de cierta profundidad

²⁰³ De la Garza Toledo, Enrique, 1993, «Los sujetos sociales en el debate teórico», *Crisis y sujetos sociales en México*, vol. 1, México, M. A. Porrúa/CIIH-UNAM.

²⁰⁴ Paul Ricoeur, citado en Augé, op. cit., p. 38.

local, puedan encaminarnos hacia algunas de las características definitorias, por variadas o desordenadas que éstas sean.²⁰⁵

Se trata pues, de una propuesta para acercarse al estudio de la vida comunitaria. Y no su secreta naturaleza.

El Mito

La comunalidad es el mito englobante derivado de la participación histórica de una región ecológica y simbólicamente configurada —la Sierra Norte de Oaxaca—, de condición subalterna, en la construcción histórica de la modernidad.

Por mito se entiende un horizonte de inteligibilidad a partir del cual un colectivo elabora el sentido del mundo y organiza su accionar en él. Un mito englobante es el complejo significativo y no significativo a través del cual se consuma la realidad de un mundo de vida (entendido éste como realidad cultural) y es también su aire, y contiene en sí mismo los mecanismos de su reproducción. Podemos comprender el mito a partir de sus *al menos* cuatro vectores interdependientes: creencia, emoción o sentimiento, oralidad y prácticas corporales²⁰⁶.

²⁰⁵ Citado en Arriarán, Samuel, 2000, «La hermenéutica de Clifford Geertz», en *Iztapalapa*, num. 49, julio-diciembre, México, UAM-Iztapalapa, p. 97.

²⁰⁶ López Austin (1990) propone distinguir únicamente mito-creencia y mito-narración para el estudio de la figura mítica del tlacuache, incluyendo en el primero a las prácticas. Consideramos que es conveniente distinguir a las sensaciones y prácticas corporales dentro de las expresiones del mito, sobre todo a las segundas, como vector en el que se concreta *en primera y última instancia* el mundo de vida. Y considerarlo el eje articulador de los otros tres vectores. Jaime Martínez Luna señala: «la comunalidad... descansó en el trabajo, nunca en el discurso» (1993: 34). Se podrá argumentar que normalmente la expresión fáctica del mito se asocia con el ritual. Pero hay un problema: la dispersión del concepto. El antropólogo Rodrigo Díaz Cruz sintetiza parte del dilema de esta noción:

“Un desacuerdo central es el de la naturaleza misma de ritual, esto es, si se refiere a un tipo distintivo de acción social demarcable de otras acciones, por ejemplo, las técnico racionales, o si no es ninguna acción peculiar en absoluto, sino más bien un aspecto —el comunicativo— de todo comportamiento.” (1998: 24)

La primera opción puede llevarnos a «aclarar y delimitar el sentido de ritual remitiéndolo a sus orígenes mítico-religiosos». La otra nos llevaría a considerar que la mayoría de las relaciones intersubjetivas tendrían ese aspecto ritual, con lo que se banaliza el concepto.

En la primera, me parece, el ritual proviene de una clasificación sagrado/profano propia de la ciencia antropológica que se presume totalmente secular, libre de mitos, que se aplica entre otras cosas para exaltar el exotismo del otro, y no es muy acorde al planteamiento sobre una

La modernidad es el mito englobante de la era planetaria, derivado del paulatino diálogo asimétrico entre culturas, y la constitución de los «nosotros» y los «otros» mundial, indispensable división durante el nacimiento y expansión del capitalismo. Integración jerarquizada de las culturas del planeta hacia un núcleo duro al que denominaré

cultura, la comunitaria, que tiene como principio la idea de que la Naturaleza incluye a la Sobrenaturaleza, o viceversa o bien que hay una Madre Tierra. Es decir, la reproducción de la comunalidad es también la continuidad y mantenimiento del orden cósmico. Tal parece que, o bien, aceptamos que la mayoría de los actos sociales en la comunidad tienen un carácter ritual en la medida que la recreación del territorio —la comunalidad— es un acto que entraña un aspecto comunicativo, y diluimos este concepto hasta que ya no diga nada; o bien, restringimos su uso.

La perspectiva que deseamos adoptar aquí no implica optar por una de las opciones, sino por un acomodo de ambas. Siguiendo la idea de que lo ritual es un aspecto de todo comportamiento, la reproducción cultural sería un complejo conjunto articulado y desarticulado de rituales. Para que sea de utilidad la noción y evitar la dispersión, distinguimos a las «prácticas corporales» de la comunalidad, que vinculadas al mito-creencia, al mito-narración, y al mito-sensación, serían una clase particular de rituales, los más numerosos, significativos y poderosamente cotidianos, en la medida que son la expresión concreta del mito. Incluyen toda acción que se articule en los fundamentos, las instituciones, los principios, los valores, el Derecho, y la urdimbre comunitarios, y los actualice en el sedimento. Distinguir a las prácticas corporales como expresión privilegiada del mito nos ayuda a situar nuestro esquema analítico en el marco del «trabajo» como principio orientador, del que hablaremos más adelante. El hecho de que gran parte de las acciones en comunidad estén orientadas hacia la reproducción y continuidad del sistema social, nos sugiere que delimitemos para su estudio a este tipo ritual bajo el rubro de «prácticas de la comunalidad». Con la premisa de que son aquellas que recrean el mito de la comunalidad, las ubiquemos y analicemos en el marco de su significación cultural, recordando por lo bajo que presentan un aspecto ritual pero que hemos convenido en no identificarlas así, prefiriendo el término de prácticas corporales de la comunalidad para poder comprender —tal vez— su especificidad en la construcción territorial, aún dentro de la diversidad de acciones que a priori podemos considerar contiene.

Al vincular a las prácticas productoras de territorio con un mito particular —la comunalidad—, la noción de ritual queda liberada de una gran cantidad de situaciones donde podría ser utilizada. Con ello es posible «recuperar» el concepto para analizar, cuando sea el caso, a las prácticas expresamente místico-religiosas, en otros términos, a las manifestaciones evidentes sobre lo sagrado que se realizan en el ámbito morfológico de la cultura. (Sí. Ya sé que es muy discutible pero.). De esta manera, creo, mantenemos en el enfoque el carácter espiritual y cósmico de la comunalidad, pero también se posibilita el análisis particular de la adecuación resultante al negociarse dos tradiciones religiosas distintas (mesoamericana y occidental) y su lugar dentro de la reproducción integral de una cultura. Es decir, habrá acciones —como servir de Síndico— que es evidentemente una práctica comunitaria. Aunque en estricto sentido el cumplir un cargo implica un sentimiento religioso (mantener la unión del grupo), no lo consideraremos como ritual por no estar relacionado directamente con una institución religiosa propiamente dicha ni orientado hacia la divinidad. Pero la procesión del 3 de mayo es una práctica comunitaria y, además, está fuertemente sustentada en lo ritual. Quiero creer que al operar de esta manera podremos aproximarnos a entender las maneras en que la relación sagrado/profano se ha configurado en la Sierra.

«pensamiento moderno clásico», el cual se configuró en su encuentro con el Otro. Es decir, el «pensamiento moderno clásico» no es el único cuerpo de pensamiento moderno pero sí el hegemónico. La modernidad como campo jerarquizado de lucha, históricamente estructurado, económica y militarmente determinado; contiene a todos los proyectos culturales que se han labrado en la interacción desigual desde la caída de Bizancio, las peripecias de los mercaderes venecianos de los siglos XVI y XV, la Revolución Francesa o, como en nuestro caso, desde la invasión ibérica del siglo XVI. Interacción pocas veces amable, pero al fin de cuentas diálogo con el que emergen las modernas subjetividades; pero también, que de tan reiteradas las relaciones de dominación a escala planetaria, pongamos en los últimos cinco siglos, han sedimentado en un gran Sistema tecnocrático²⁰⁷.

Tal interacción implica el despliegue, por parte de las culturas, de diversas estrategias orientadas al mantenimiento o a la subversión de los estados de dominio en que viven. La coherencia interna de una cultura y su relación con la otredad se determinan dialécticamente. Negociaciones. Visto el campo de forma en extremo esquemática y a nivel macro podemos advertir dos posiciones contrarias: la hegemónica y la subalterna, dominantes y dominados. Que no están aisladas ni son independientes: su posición es de carácter relacional, interdependiente. Su posición es *construida*. Fruto del control y la dirección por un lado, de la oposición y la resistencia. Digo, de la negociación.

Pero las posturas no son monolitos: a su interior se reproduce un sistema de relaciones similar. También ahí se da la lucha.

La modernidad se ha construido de manera distinta en cada punto de ese campo estructurado y dinámico, de acuerdo a la trayectoria, posiciones ocupadas, recursos disponibles y estrategias empleadas por cada cultura en su desenvolvimiento imitativo o auténtico²⁰⁸. Para el caso que nos ocupa: la versión regional del mito moderno la llamamos comunalidad y es la síntesis de la tensión permanente en las relaciones con el otro y con el sí mismo a todo nivel.

²⁰⁷ Panikkar, *op. cit.*, p. 60

²⁰⁸ Villoro, *Estado plural*, p. 77

Desde que la región de la Sierra Juárez fue incorporada al Sistema ha ocupado una posición subalterna, sin embargo, al mirarla de cerca, podemos dar cuenta de la falta de pasividad en esa posición. Al relacionarse con el exterior, con lo otro que por definición le es ajeno, ha ofrecido la resistencia que emerge desde su núcleo duro²⁰⁰ y este proceso se resuelve de manera dialógica al generarse una nueva construcción, que implica actualizar la estructura y la normatividad de esta cultura. La innovación se integra al sistema en un proceso auto organizativo que permite su reproducción y permanencia. La lógica de cada nueva adecuación determina y es determinada por la continuidad del sistema comunitario.

Diagrama de navegación

Hemos dicho que la comunalidad es el mito englobante del mundo serrano. Que dicho mito se expresa en los modos concretos de cada comunidad, y estos modos se ubican en dos niveles de la realidad: lo estructural y lo morfológico. El mito y sus modos concretos corresponden a lo que denominamos *tierra espiral (o espiral adentro)* y sus andamiajes.

Ahora bien, ese movimiento interno, territorial, se concreta en la realización sincrónica de otras dos espirales, relación sin la cual carecen de sentido. La *espiral afuera (o de poder)* y la *espiral de Nosotros*. La concreción de este Nosotros se da a través de otras dos espirales: la oralidad y la experiencia. En los siguientes capítulos esbozaremos esta propuesta para mirar a la comunalidad, y desde ella. Y creemos que esa mirada de las cinco espirales se vuelve posible cuando duplicamos a la *espiral de Nosotros* —movimiento donde se relacionan las personas, grupos o comunidades, y se realizan—, para construir una sexta hélice, una *dizquespiral*, una metodología que puede seguirse para la comprensión de los Nosotros y su proceso, en los movimientos de las espirales afuera y adentro.

²⁰⁰ López Austin, op. cit., p. 224.

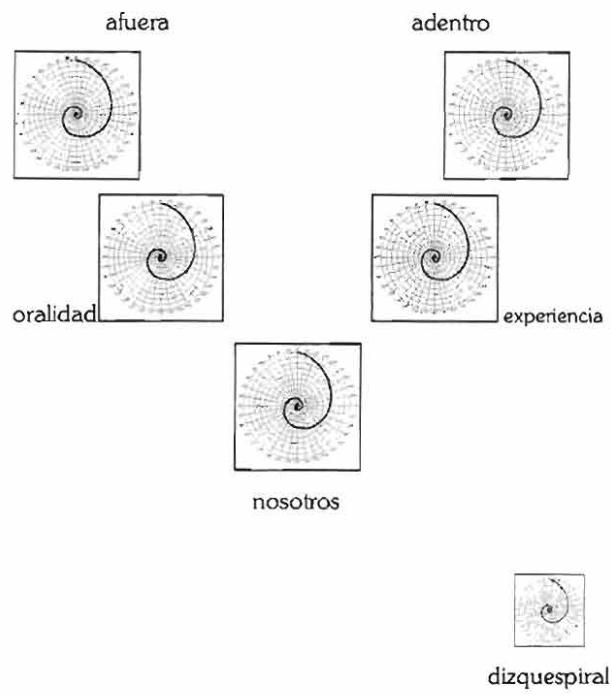


Fig. 4. Mundo de la comunalidad explicado con espirales

Espiral afuera

La idea

El antropólogo mixe Floriberto Díaz escribió:

La explicación de los componentes comunitarios nos adentra en la dimensión cerebro-vertebral de la comunidad, de su inmanencia. Nos referimos a su dinámica, a la energía subyacente y actuante entre los seres humanos entre sí y con cada uno de los elementos de la naturaleza. Quiero decir que cuando hablamos de organización, de reglas, de principios comunitarios, no estamos refiriéndonos sólo al espacio físico y a la existencia material de los seres humanos, sino a su existencia espiritual, a su código ético e ideológico y, por consiguiente, a su conducta política, social, jurídica, cultural, económica y social.

Bajo el concepto de comunalidad explico la esencia de lo fenoménico.

Es decir, para mí, *la comunalidad define la inmanencia de la comunidad.*²¹⁰

En el principio, energía subyacente que organiza el movimiento y constituye lo comunitario, la inmanencia del «Nosotros», esa integralidad de lo real haciéndose. Pero, como todo sí mismo, este «Nosotros» es resultado del conflicto y requiere para su existencia como tal de «ellos», los otros, lo Otro. La comunalidad es producto y matriz de relaciones.

²¹⁰ Díaz Gómez, Floriberto 2001a. «Comunidad y comunalidad», *La Jornada Semanal*, 12 de marzo, p. 6. México. Las cursivas son mías.

Yuri Lotman señala que todo sistema tiene dos grandes tipos de relaciones: las internas y las externas y que, si bien son interdependientes, éstas determinan la dinámica de aquellas²¹¹. La distinción y afirmación de lo uno se da a partir o como resultado de la relación con lo otro. La dialógica necesaria entre el sí mismo, en este caso nosotros, y los otros, es el fundamento para el equilibrio interno y externo —alcanzable o no— y por lo tanto en la construcción de las identidades personales y colectivas. La tensión entre las relaciones exteriores y las interiores definirán los modos concretos de existencia y los esquemas conceptuales dentro del sistema, la forma de representar lo pasado y el contorno de las utopías.

Leemos en el diario de hoy la columna de Carlos Ramírez, a propósito de una reciente reunión binacional México-EU donde Collin Powell dejó claro al novato con/ sin botas cuáles son las prioridades gringas, cuáles los intereses y paranoias:

La ausencia de un punto de vista foxista ante la apertura agropecuaria del próximo 1 de enero responde justamente a la disociación entre la política interior y la política exterior. A Creel le interesa no perder el control político y social del campo por las movilizaciones campesinas ante la caída en las ventas previstas por el ingreso de productos agropecuarios estadounidenses más baratos, pero Castañeda tiene la prioridad de acercarse a la Casa Blanca para un acuerdo migratorio ajeno a otros problemas conflictivos. Así, TLC agropecuario y acuerdo migratorio carecen de una política exterior-interior congruente.

El problema del *Preciso*, bien visto, es el de cualquier sistema, de la formación de las comunidades y de su actualidad. Lo cual no lo exculpa de nuestra desgracia infinita:

El gran dilema de Fox tiene consideraciones de fondo: definir la política exterior partiendo de la política interior o delinear la política interior en función de la política exterior²¹².

²¹¹ Lotman, Yuri, *Explosión y cultura*, Barcelona, Gedisa.

²¹² Ramírez, Carlos, 2002, «Indicador Político: México-EU: siguen indecisiones de Fox», en *El Financiero*, 28 de noviembre, p. 52.

Michel Foucault, quien sitúa su reflexión en el pensamiento de la Antigüedad Occidental, raíces de ese horizonte mítico, recupera para su exposición el concepto de *épiméleia*, el cuidado de uno mismo, como clave para entender la relación entre sujeto y verdad. Explica que para llegar al *kairós* —dar en el blanco— y lograr el objetivo último y ontológicamente el primero de la vida, que es la relación con uno mismo a partir de las prácticas de uno mismo, «el problema previo es la relación con el otro, con otro como mediador»²¹³. En las prácticas de uno mismo el otro es indispensable para alcanzar efectivamente el objetivo, el sí mismo.

El sí mismo del que hablamos se construye en el «nosotros» de una comunidad específica, y de ahí se estructuran distintos niveles enlazados del «nosotros», que van de lo personal, familiar, barrial, a lo intercomunitario, intersectorial, regional, por mencionar algunos posibles. Partiendo del supuesto: la comunidad es la unidad básica de reproducción cultural e identitaria en la Sierra Norte, nos percatamos de que aquella, la comunidad, sólo puede ser entendida en su relación con lo que *no es*, con el espacio exterior a ella. La operación lógica que nos lleva a establecer provisionalmente una identidad y una no-identidad es a todas luces incompleta si no se considera que el comportamiento ordenador (comunalidad) dentro de la comunidad emerge como consecuencia y posibilidad de esa relación identitaria, pudiéndose afirmar que lo *uno* comunitario incluye a lo *otro* y viceversa, en un incesante juego dialéctico de intercambios.

El mito de la comunalidad se ha definido históricamente en la medida que las comunidades que la sustentan se han diferenciado e identificado con lo *otro*: la administración colonial, la iglesia, el Estado... Es la resultante de un prolongado e inacabado proceso de intercambios. Ha sido y es esa doble relación, Exterior/ interior. Está en medio. En estos términos, *la comunalidad es la estructura de mediación entre «nosotros» y los «otros»*: A partir del territorio comunal (recordémoslo: no es únicamente el espacio físico sino también los marcos de significación y no significación construidos a partir de aquel. Y por supuesto lo espiritual) se definen las fronteras con lo externo y se

²¹³ Foucault, Michel, 1994, *Hermenéutica del sujeto*, Madrid, ediciones La Piqueta, p. 57, 58 y ss.

dan los intercambios; y se despliegan complejos procesos de territorialización cotidiana (donde se objetivizan procesos territoriales de mediana y larga duración) dentro y fuera de ese primer referente que es el territorio. La comunalidad sería la estructura de mediación entre los procesos micro —personales, familiares, barriales, vecinales, a partir del Ayuntamiento, comunales, comités, al realizarse los cargos, en la asamblea, en la fiesta, entre otros— y los procesos macro, —las relaciones con el gobierno estatal, la imposición de cierto ritmo riguroso por parte del Capital, sobre comunidades, redes, núcleos, personas, dentro de los mercados de productos agrícolas, de trabajo asalariado; a través del consumo de mercancías industriales y de servicios; la migración...

La imagen

Si coincidimos con Lotman y Foucault en que son las relaciones externas las que posibilitan y definen la pulsión interna, el cuidado y conocimiento de sí mismo, la emergencia del sujeto, nuevamente es necesario recordar que las comunidades serranas se han encontrado desde la Conquista en una posición subalterna dentro del gran Sistema mundial. Problemas interculturales de este tipo han sido abordados con conceptos tales como sincretismo, mestizaje, hibridación, aculturación²¹⁴... Martínez Luna²¹⁵ ha propuesto un esquema (*fig. tres*), al que hemos denominado en este ensayo —por razones de índole epistemológica y estilística— la *espiral afuera*, que busca mostrar la lógica cultural de resistencia y adaptación comunitaria frente a los intercambios impuestos desde el exterior, a partir de la cual se construye la diferencia entre «nosotros» y los «otros» dentro del mito de la comunalidad:

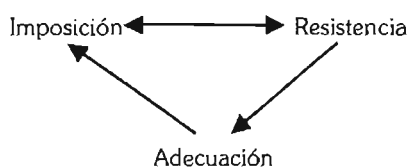


Figura dos. fragmento de la espiral afuera

²¹⁴ Véase Hewitt, *Imágenes del campo*; García Canclini, *Culturas híbridas*; Aguirre Beltrán, *El proceso de aculturación*.

²¹⁵ Martínez Luna, «¿Es la comunidad nuestra identidad?», Ojarasca, México, 1994.

La comunalidad se habría configurado a partir de este proceso. Las relaciones con el exterior determinarían en buena medida la dinámica interna, o bien, establecerían los términos de la tensión. La imposición sería de lo externo siempre: Estado, gobiernos, mercado, Iglesia, migración, proyectos, creencias, modos de vida, frente a la cual, desde lo comunitario —horizonte construido en esa relación— histórica y cotidianamente se ofrece una resistencia que deriva dentro de este proceso dialéctico en una adecuación, una nueva disposición cultural de la estructura interna y de las posibilidades de interacción con el exterior.

Este mito puede ser entendido como resultado del enfrentamiento entre distintas matrices culturales, las que por comodidad podemos reducir a mesoamericana y occidental siempre y cuando recordemos que cada una contiene una multiplicidad y que hay más afluentes. Vista en el contexto del capitalismo mundial, y del Estado mexicano, la espiral afuera muestra la forma ideal bajo la que opera la construcción permanente de la Realidad cultural en las comunidades, dentro, entre ellas, y frente a ese exterior.

El problema que observo en esta espiral afuera es que, a pesar de la creatividad que supone el momento de la adecuación, se estarían contemplando sólo procesos unilaterales, o bien bilaterales en la medida que son interacción, donde las comunidades —y los grupos y las personas— únicamente y siempre se ubicarían en posición de resistencia; con esto se olvida que unas comunidades pueden imponerse sobre otras, o un grupo de ellas sobre el gobierno estatal o los hombres sobre las mujeres. Históricamente, las subjetividades en esta región, y posiblemente en todas, no sólo se constituyen en condición de sometimiento y resistencia. Falta contemplar otras direcciones del ejercicio del poder.

Deseo mostrar que esa espiral en realidad puede *descomponerse* en tres, correspondientes a las formas de constitución y ejercicio del poder en la Sierra Juárez: *resistencia, dominación, y reciprocidad*, donde la *figura dos* correspondería a la primera.

En mi tentación analítica separe en tres advirtiendo enseguida que cada una de ellas no se da de manera aislada y mejor se despliega en las otras y su diferencia estriba sólo en el *énfasis* que en un punto de la trama histórica cualquier *dizque* haga. El horizonte de la mirada. Quiero decir, desde *dónde* se construya el *énfasis*.

Palimpsesto

Una vez que acabé de escribir el primer borrador de lo anterior me topé con el texto de Foucault citado arriba. «¡Sorpresa en el palimpsesto!», pensé. Me cae que antes la pensé, le faltas al asunto de que la espiral afuera, en tanto expresión de un esquema lógico de relaciones de poder, sólo contemplaba, por decirlo así, procesos culturales macro, pero no la de lado al conflicto fundador y la «voluntad de poder» en la región. Hacía algunos meses me preguntaba sobre las relaciones de dominación, resistencia y reciprocidad cuando descubrí que ese autor lo dijo antes, claramente y mejor.

No había leído ese libro pero había leído otros; además, Foucault nos habla de nociones planteadas por escrito en la Grecia Clásica, textos que han sido repetidos, borrados, vueltos a escribir, venidos desde la oralidad, sedimentándose. Que se me haya ocurrido como planteamiento puede entenderse porque este enfoque tripartito forma parte de mi horizonte cultural, mítico, de expectativas, que mi texto como mi persona es un punto interrelacionado con otros textos y otras personas, inmersos todos en murmullos anónimos que hablan, callan, responden y preguntan desde todas partes, en la longeva, extensa y difícil trama de la modernidad. Luego de eso volví al texto y lo corregí. Poco después di cuenta por escrito del descubrimiento y de la corrección.

El maese Foucault nos dice que en la antigua Grecia el hombre joven debía formarse, y cuidarse a sí mismo, en las prácticas con el otro, en tanto mediador de uno con uno mismo. Menciona que son tres los ejercicios con el otro en la formación del sí mismo:

1. El ejercicio del ejemplo: el ejemplo de los grandes hombres y de la tradición como modelo de comportamiento.
2. El ejercicio de la capacitación: transmisión de saberes, comportamientos y principios.
3. El ejercicio del desasosiego, de ponerse al descubierto: enseñanza socrática.²¹⁶

²¹⁶ Foucault, Michel, 1994, *Hermenéutica del sujeto*, Barcelona, La Piqueta, p. 58

Prácticas y disposiciones del sujeto para constituirse temporalmente como tal, sustituyendo algo así como a un no-sujeto; realización frente o con el otro.

Resistencia

En el primer ejercicio el sujeto se constituye en tanto receptor. De los textos previos, inscritos en el «nosotros» de la tradición. Y de los textos contemporáneos del otro. Receptor de modelos de comportamiento, formas del hacer. Se trata del dominado. Sobre quien se ejerce un poder, o se verifica una imposición. Será del otro que provenga una verdad. El sujeto que resiste. En la medida que recibe —conocimientos, tecnología, choro... —, y lo recibido se incorpora de alguna manera en su sí mismo para transformarse y transformar al otro y al entorno, se recrea este sujeto en condiciones de subalterno. En primer lugar, las prácticas de resistencia se despliegan frente a lo otro extrarregional: los diversos sistemas políticos dominantes, el sistema capitalista, los credos religiosos y políticos (partidos), etc. Pero también se opone resistencia a los afanes expansionistas de otra comunidad vecina o grupo de ellas.

Como dijimos, los «Nosotros» como nucleamientos de lo colectivo tienen su realización primera en la comunidad; de ahí, a partir de los distintos modos de integración de la urdimbre —familia, compadrazgo, barrios, Hermandad del templo, Cabildo, banda de música— se constituyen otros *nosotros*, eslabonados con el *Nosotros* comunitario, consumación territorial mediante el trabajo, la participación, el don de servicio. Es pues desde esas diversas formas que adopta el «nosotros», desde la persona —pongamos por caso una mujer maltratada por su marido borracho—, hasta muy eventualmente la región, que se organiza o no el rechazo a la imposición y de qué tipo, hasta qué punto, ¿y luego? La mirada puesta en la siguiente jugada, en el próximo silencio, en la espera. Se elabora o no un proyecto, se toma o no conciencia de la situación. Se espera.

Porque se trata de un esquema flexible, móvil, y la condición de subalterno puede transformarse radicalmente durante la relación, dependiendo del tipo de relación, es decir, de definición del *Nosotros* y los *Otros* que se trate, de sus particularidades sociales e históricas, de las condiciones concretas del intercambio, de los recursos y reglas, y de

las estrategias y acciones que implementen los jugadores, se dará o no la alternancia de roles en la relación, se dará su duración.

Aquí habría que retomar nuevamente a Foucault y la división que hace entre relaciones de poder y estados de dominación. Las primeras estarían largamente extendidas en el conjunto de las relaciones humanas y son inestables, posibilitando que los participantes realicen estrategias que modifiquen el juego de poder. Por otro lado, los estados de dominación son campos de relaciones de poder bloqueados, fijos²¹⁷, asfixiantes y totalitarios. Según sea la imposición, así puede ser la oposición. El gradiente es amplio.

Que la comunidad se ubique en desventaja dentro de la relación de fuerzas no implica necesariamente que se vaya a implementar resistencia y mucho menos organizada. La noción de resistencia sigue siendo una metáfora que más allá de lo políticamente correcto valdría la pena revisar. Así que lo encuadrado en prácticas de resistencia puede ir de la revancha sutil frente al agresor, la formación de rencor, hasta la rebelión. Puede tratarse de resistencia soterrada en la cotidianidad, invisible al curioso y al amo, como la estudiada por Scott²¹⁸. Podemos enlistar también, creo yo, las conductas inconscientes de rechazo. Y, por supuesto, la resistencia nula, el fin de la voluntad y la ausencia de proyección a futuro, y, además, la actitud imitativa, colaboracionista, sin autenticidad del dominado que acepta fervorosamente el dominio, y lo justifica, o bien, ignora su condición puesto que ha tomado como suyos los valores y comportamientos del Señor e ingenuamente se considera parte de los dominantes.

La dinámica de la *disposición de resistencia*, como vimos, se pueden esquematizar así:

²¹⁷ Foucault, *ibid*, p. 109

²¹⁸ Scott, James, *Los dominados y el arte de la resistencia*, México, Era, p. 53

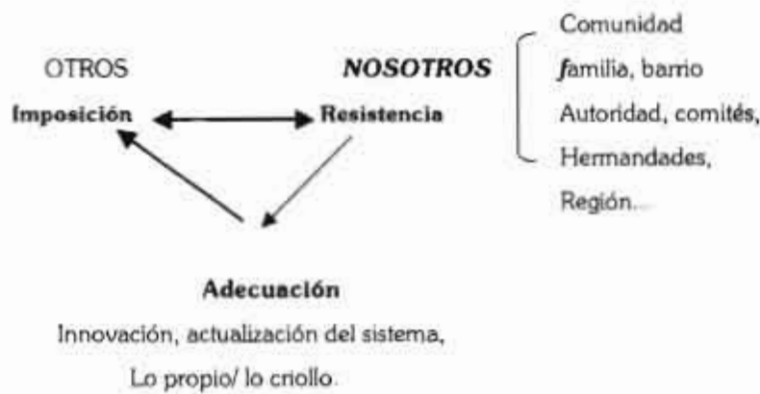


Figura 3. Espiral afuera: resistencia

Se dijo sometimiento negociado porque el dominado concede serlo como parte de su propia estrategia de permanencia. Labrando su resistencia —sin darse cuenta en ocasiones quizá de que lo hacen, una especie de inercia estructural— busca invertir los papeles en el juego. Trastocar el orden. Porque el sistema de dominio así como genera su propia posibilidad de reproducción así también su antídoto, su veneno. Y con él se da en todo caso la negocia que haga tolerable la relación de poder. En la frontera del dominio donde la torre más alta se halla por todas partes se despliegan las estrategias de los adversarios. De lo otro.

Dominación

Para el segundo ejercicio, uno, nosotros, desplegamos el dominio sobre el otro. El sujeto se constituye en la medida que impone su sistema de verdad y organiza la producción, circulación y apropiación de los recursos disponibles. Es el enunciador. De quien emana el discurso, quien trasmite el conocimiento, el modelo a seguir.

Con las *prácticas de dominación* se porta la verdad sostenida en suficiente andamiaje táctico y, tras la manufactura del sometimiento negociado, se le impone al otro. Esta es la situación creada en las relaciones al interior y entre comunidades y como parte de un movimiento político y social más amplio —verbigracia la Revolución y la

presencia en momentos determinante de los ejércitos serranos— a nivel estatal. Sistema provisional de dominio que al verificarse en lo concreto nos lleva a la vida cotidiana, donde se da la lucha.

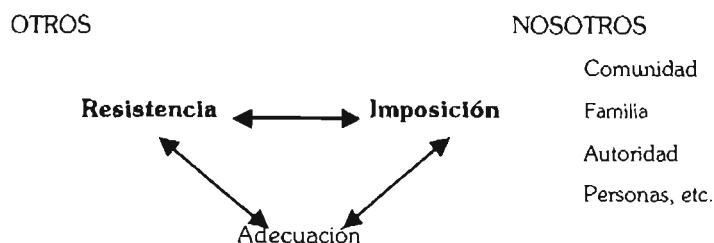


Figura 4. *Espiral afuera: dominio*

Como se dijo esta posición de dominio —presente y cambiante en la sociedad serrana del norte de Oaxaca— entre las personas y su gente cercana, con todos esos comités formados para casi cualquier cosa relevante y la fiesta hecha de cargos, se da sobre la base de las diferencias de género, familias, posición económica, ubicación barrial y/o geográfica, prestigio, capacidades específicas, participación y disponibilidad comunitaria. Al entrecruzamiento de diferencias. La disposición y prácticas de dominio las ejerce una comunidad sobre otra. El lector podrá decir:

—¡Pero eso también sucedía en la primer versión de la espiral afuera!

A lo que el texto responde: Ciertamente; la diferencia estriba en que allá la comunidad, grupo o persona se constituye como sujeto en tanto subordinado; y en este segundo caso, la comunidad o persona emergen como sujetos en tanto son el enunciador, quienes detentan por el tiempo que dure la relación de fuerzas el monopolio sobre los recursos, quienes dictan la norma y son reconocidos, en la relación específica, como legítimos.

En cada uno de los espacios de la diferencia se construyen nichos de significación habitables donde se da el intercambio y una de las posiciones domina los términos del intercambio. Espacios articulados entre sí como la espuma. A esa interacción significativa de las personas con el espacio llamo territorio.

Ciertamente los espacios de lo cotidiano son asimétricos en sus relaciones y al revisarlos en el tiempo vemos dominios prolongados, como el de género; de mediano

plazo, como FAPATUX, que sin ser parte del sistema interregional o comunitario de dominio lo configuró de manera importante; y los eventos como en una asamblea, para usar la idea de los tres tiempos de Braudel²¹⁹.

La posición dominante dentro de la espiral afuera no queda excluida de las transformaciones que se operan durante sus intercambios con los elementos subalternos; ambos, el arriba y el abajo se actualizan. Por ejemplo, si bien se ha dicho sobre las profundas transformaciones que sufrió el pensamiento y las prácticas religiosas mesoamericanas luego de la Conquista, también hay que tomar en cuenta, como lo señala Jacques Lafayé, que «el cristianismo se vio igualmente contaminado, sobre todo en su moral»²²⁰.

Reciprocidad

Por último, la enseñanza socrática en sí misma es intercambio recíproco, porque uno y otro parten de intereses particulares que se supeditan a un interés común y lo reconstruyen en el diálogo que tiende hacia el equilibrio (no es que los otros no construyan sus equilibrios; más bien, se trata de un equilibrio primario, poderosamente sedimentado en el espacio). Ocupan alternadamente los papeles de dominante y dominado, de hablante y escucha. La construcción de conocimiento parte de los principios de integralidad y complementariedad. En la comparación que hacemos de tipologías este es el ejercicio de la reciprocidad.

Si partimos de la diferenciación clásica de Weber entre Poder y Autoridad — donde el primero es la capacidad de hacer que otros hagan algo, y la Autoridad sería el poder constituido, diremos que la reciprocidad como sistema de relación se ubica tanto en la espiral afuera, como una configuración particular de las relaciones de poder, como en la espiral adentro, en tanto principio ético.

Se podrá argumentar que el dominado y el dominante son simplemente parte de la reciprocidad, así que qué sentido tiene separarlos en tres. Un argumento de este tipo es el responsable de la idealización de la comunidad, pues se asimilan las diferentes

²¹⁹ Braudel, Fernand, 1999, *La historia y las ciencias sociales*. Madrid: Alianza editorial.

²²⁰ Lafayé, Jacques, 1985, *Quetzalcóatl y Guadalupe*, México, FCE, p. 63.

relaciones de poder a una que supuestamente contiene a las demás, cayendo con esto en el absurdo de ver sólo armonía y reciprocidad donde pululan —como en cualquier sociedad— los gandallas estructurales.

Ciertamente los ejercicios con relación al otro se suponen mutuamente, coexisten, confluyen y se articulan. Pero debemos insistir que cada uno plantea una disposición relacional donde la persona se constituye y, aunque los tres son desplegados cotidianamente, es posible hablar de tendencias, de la preponderancia de uno de los ejercicios como característica de una cultura particular. La diferencia estriba precisamente en el acento que en el hacer —durante un dilatado periodo de tiempo— se coloque en un tipo de ejercicio a la hora de recrear el uno mismo con el otro de mediador. En el dominio se reconoce a sí mismo necesario y ahí está la memoria para corroborarlo.

Se dirá que la comparación está fuera de lugar. Pero me resulta evidente que las prácticas en relación con el otro implican una *disposición* de la persona —constituida y constituyente de esa disposición—, una *actitud* frente a la circunstancia y frente al otro, el mediador, que es circunstancia también; mediador entre el uno mismo y la realidad, los otros y el uno mismo; entre el uno mismo de uno mismo y el uno mismo del otro —el otro de donde emerge a final de cuentas el uno mismo y dicha actitud, de la manera que lo hace un amanecer desde el corazón de las tinieblas— y que de manera nodal pueden esquematizarse las posibilidades de despliegue de poder en esos tres ejercicios (constructores de territorio) tres juegos de poder. El Territorio es el espacio de la diferencia. La zona de combate donde se libra un «nosotros»

Mundo y sistema

En el principio dos espirales

El problema de la identificación como proceso de interacción comunitaria, está pensado desde el marco de la distinción de dos espirales complementarias y simultáneas (adentro y afuera) a partir de las cuales puede aprehenderse la actualización del sedimento. Veo ciertas semejanzas —más allá de las enormes distancias— con el planteamiento de Habermas en torno al modo de comprender a la sociedad: simultáneamente en dos aspectos analíticos: como *mundo de vida* (espiral adentro) y como *sistema* (espiral afuera). Detenerse en los parecidos tal vez clarifique y enriquezca nuestro diagrama²²¹.

Con mundo de vida designa el saber de fondo o el depósito compartido de autoevidencias y presuposiciones desde los cuales y a partir de los cuales los sujetos se comprenden entre sí cotidianamente en el proceso de su acción comunicativa. Para nosotros, se trata del horizonte de inteligibilidad desde donde se habita el territorio comunal.

Así, habría que distinguimos entre lo que Habermas llama la *integración social*, (perspectiva interna de los actores sociales que en su acción comunicativa participan de un mismo mundo de vida); y la *integración sistémica*, (proceso objetivo, autónomo y autorregulativo, independiente de la voluntad y de la conciencia de los actores sociales)

En nuestro esquema, éste último es representado por el flujo de información y de energía, de los estados de dominación y los juegos de poder y de saber que llega al mundo de vida en forma de imposición externa. Principalmente de los otros que no han

²²¹ Habermas, Jürgen, 1987, *Teoría de la acción comunicativa*, vol. II, Madrid, Taurus; Giménez, Gilberto, et. al., 1992, *Reseñas bibliográficas II. Teoría y análisis de la identidad social*, Cuadernos del INI num.º 5, México, INI/ IIS-UNAM, p. 15-19.

sido otros que las encarnaciones regionales del Capitalismo y del Pensamiento Moderno Clásico, por reducir al máximo el número de otro externos.

La *espiral afuera* es la relación dialéctica y dialógica con el otro extra-regional, pero también con el otro interregional, intercomunitario e intracomunitario. La espiral afuera es la espiral del poder, los juegos de valoración y las identificaciones. *Espiral sistémica*.

La idea de *evolución socio cultural* de ese autor —en tanto proceso de racionalización de los mundos de vida, y una concepción *secuencial* de formas de *interacción natural* a *interacción simbólica* y de ahí a la *interacción comunicativa*, estado actual de la sociedad post-industrial, correspondiente a esa modernidad que se niega a ser concluida—, sin embargo, no es adecuada para la comprensión de la comunalidad. Me parece que en dado caso, como he tratado de argumentar, la comunalidad se realiza en la tensión permanente, complementaria, en una perspectiva integral, entre la interacción natural y la simbólica, además de una interacción no simbólica, intuitiva, verificada en los bordes de aquellas dos. Pero no se presentan como momentos de una secuencia sino como tres modos alternados, yuxtapuestos, articulados en el presente, que tienden hacia la construcción del diálogo, del verdadero, sin adjetivos, pero no como una mera acción comunicativa, a la que le es inherente, en tanto noción antropocéntrica, una virtud racionalizadora.

En cambio, la noción de *evolución sistémica* si nos parece pertinente a nuestros intereses. En un mundo de vida de presente indeterminado, aunque de ninguna manera estático, sino en inacabable proceso de recreación, la espiral afuera integra en el largo devenir histórico a la región y sus comunidades a los juegos y lógicas que las diferentes estructuras de dominación suprarregional (gobiernos estatales, Estado, Iglesias, trabajo asalariado, mercados nacionales e internacionales...)

El capitalismo sí puede verse con la metáfora del *desarrollo* o la *evolución*, en la medida que con capitalismo nos referimos al complejo de procesos económicos, políticos, tecnológicos y científicos, además de militares, que a escala mundial, nacional, estatal, regional y comunal, se han implementado desde la creencia en el Progreso, de una idea de unidad lineal ascendente e irrevocable del Tiempo, la Historia, la Vida y el destino del

planeta. Los modos concretos en cómo esta imposición de temporalidades, miradas, creencias, prácticas, sentimientos, saberes, se procesa en el juego dialéctico de la espiral, adecuándose el mundo de vida, el sedimento y las condiciones mismas de posibilidad de nuevas espirales afuera, las maneras de articulación en el ordenamiento y reordenamiento del sedimento de la espiral sistémica y la espiral de vida es uno de los ejes problemáticos de la comunalidad.

Desde fines del siglo XVIII en la Sierra Norte, las *tierras comunales* se convierten en el entrelazamiento entre *sistema* y *mundo de vida*. Y en términos generales así lo vemos en la actualidad. Un nexo indisoluble de las espirales adentro y afuera al crearse y recrearse, en la realización simultánea de ambas, el territorio. Nexo no causal sino de complementariedad conflictiva.

Una distinción e integración de la espiral afuera y la de adentro, en readaptación permanente, siempre nuevas, mutuamente afectadas en cada realización, en cada interacción e intercambio, pero que aún con todas estas adecuaciones y actualizaciones, al tenerse como núcleo referencial el territorio de la comunidad, y éste mantenerse más o menos estable a lo largo del tiempo, *se tiende* hacia la permanencia de la comunidad en un estado de *singular*, como un diamante.

La *integración sistémica* que el Estado mexicano y sistema económico capitalista, hoy Complejo Tecnocrático, acostumbran hacer en forma de *tabula rasa* en los mundos de vida del país, se han visto frenados de muchas maneras por la fortaleza de las redes de integración comunitaria en la Sierra Norte de Oaxaca, redes que son la manifestación y realización, la encarnación del mito.

Tal vez la figura *frenar* no sea la más feliz para estos asuntos, pero es empíricamente comprobable que en nuestra región de interés históricamente se han evitado, al menos durante el periodo estudiado, escenarios como los que Habermas señala en las sociedades de capitalismo tardío, donde la creciente desconexión entre mundo de vida y sistema ha ocasionado una «colonización» del primero por el segundo, o incluso la disolución de aquel, produciendo una suerte de *patología social*, a la que suelen asociarse fenómenos descritos como «cosificación de las relaciones sociales y de

las personas», «masificación», «unidimensionalidad», «homogeneización», «estandarización», «atomización», «individualismo», «mundo libre», «globalización»...

La imposición inapelable del *sistema* sobre los mundos de vida diversos, para decirlo de manera muy simplista, imposición orientada para disolverlos, reconfigurarlos, ocultarlos, suplantarlos, sabrá Dios, y en su lugar ofrecer un modelo de mundo inalcanzable, además de innecesario. Es verdad que la suplantación, en estos casos, la realizan los actores locales, al adaptarse en función de alcanzar sin remedio y sin posibilidad una vida de acuerdo al absurdo modelo del Sistema. La frustración de la pobreza, la multiplicación de tantísimos *uno-de-tantos* y de individuos plenamente logrados en la *libertad programada* de su atomización e individualismo, son algunos elementos de esta permanente colonización.

Pero como se ha dicho: en la Sierra vemos comunidades y ciudadanos de ellas con sus familias, comuneros, autoridades, vecinos, amigos, en fin, personas de carne y hueso que son en sus relaciones al *formar* Nosotros. Personas que surgen de la oscilación entre el particular y el singular que todo serrano va siendo durante su vida en el marco de una comunidad y su lógica territorial. Esta lógica, este referente fundamental, han asegurado hasta ahora la constitución de las comunidades y sus personas, su gente, en términos de pertenencia integral a un conjunto de Nosotros eslabonados desde la comunidad general y a una relativa e inestable unidad entre esos distintos Nosotros.

Vistos los procesos de identificación desde la perspectiva íntima o interna de las personas y comunidades, como pretendemos, los estados de *cualquiera e individuo* no han sido asumidos como norma entre los serranos. Podemos decir que, pese a lo brutal de la historia, la vinculación y realización simultánea de sistema y mundo de vida fuertemente establecida y verificada en el Territorio se ha dado en los términos generales de una *homeostasis*, de un precario equilibrio donde se reordena lo pasado en función del inestable presente y la esperanza futura.

La comunidad y la persona se realizan en el conflicto permanente, en la negociación incesante, con los distintos agentes, instancias, instituciones, marcos normativos, estructuras, correspondientes al Estado y procesos operantes del Sistema y su integración en contextos socio históricos específicos de la región y fuera de ella. Pero

sin abandonar la condición de persona, o más bien, sin dejar de constituirse y posicionarse desde ahí.

Espiral adentro

El bucle cardinal

Por su parte, el antropólogo Jaime Martínez Luna define:

La comunalidad es pensamiento y acción de la vida comunitaria. Es el resultado de la apropiación social de la tierra, y de los códigos de relación que se deciden a través de la *comunalicracia*. La comunalidad no es *naturolatría* pero tampoco *homolatría*: es la resultante de la interacción de ambas visiones. Es el pensamiento sustantivo de la educación regional y extra-regional. Son acuerdos comunes en un territorio propio.²²²

La comunidad serrana existe en la medida que posee un territorio donde se construye a sí misma y se orienta hacia el futuro en un proyecto común, el cual es coherente con el pasado impuesto y elegido, es decir, recreado. *La apropiación social del territorio origina la comunalidad y viceversa*. Pero se trata de una apropiación reglamentada, generalmente no escrita, que resulta de las relaciones con el exterior y de las relaciones sucedidas al interior comunitario. De tal suerte que comunalidad es una actitud cotidiana: pensamiento y acción para apropiarse, defender, conservar y disfrutar del territorio comunal, en la medida que se garantiza la reproducción social y biológica de sus habitantes, los cuales tienen acceso a este derecho al responsabilizarse y cumplir de acuerdo con la perspectiva y las normas diseñadas colectivamente. La comunalidad es

²²² Martínez Luna, Jaime, *Desarrollo comunalitario*, Fundación Comunalidad A.C./ PNUD, 2001, pp. 7

el modo de vida y la razón de ser comunitaria. A través de ella se organizan las relaciones familiares, vecinales, de gobierno, intercomunitarias y con el Estado.

La comunalidad, comportamiento estructurado y estructurante de la relación que las personas llevan entre sí con la tierra en la Sierra Juárez de Oaxaca. Comunalidad es hacer territorio. La configuración estratégica del espacio físico y simbólico trazada por la necesidad inscrita en el *principio de guelaguetza*. Tal configuración se realiza a partir de una compleja política del intercambio. El aprendizaje con el Otro.

Queda claro que, como los metafísicos de *Tlön*, no buscamos ni verdad ni verosimilitud, aunque se recurra con frecuencia a esta última. Los sabios de ese planeta, según informó Borges, buscaron el asombro; y su ciencia —la metafísica, pero nosotros podemos considerar también al resto de las ciencias— era una rama de la literatura fantástica. El asombro siempre está por verse; lo importante radica en la premisa de su filosofía, recogida por el dictador ciego de los laberintos: «Saben que un sistema no es otra cosa que la subordinación de todos los aspectos del universo a uno cualquiera de ellos»²²³. Todo esquema conceptual es una reducción jerárquica feroz.

La comunalidad puede ser comprendida, en su *primera dinámica*, como el proceso de constitución, realización y *despliegue* histórico de los cuatro fundamentos básicos, una *espiral adentro*, núcleo duro del mito, inserto en la trama de poder de las diversas *espirales afuera*:

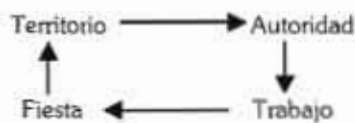


Fig. 5. Fragmento de la *Espiral adentro*

Bucle recursivo que sintetiza el complejísimo arte de vivir en comunidad, esto es, en el sentido de «recursividad organizacional» que nos plantea Edgar Morin. Decimos *espiral*, Morin dice *remolino*.

²²³ Borges, Jorge Luis, 1980, «Tlön. Uqbar. Orbis Tertius», *Nueva antología personal*, Barcelona, Bruguera, p. 104.

Un proceso recursivo es aquel en el cual los productos y los efectos son, al mismo tiempo, causas y productores de aquello que los produce... somos los productos de un proceso de reproducción que es anterior a nosotros. Pero, una vez que somos producidos, nos volvemos productores del proceso que va a continuar.²²⁴

En la Sierra Norte de Oaxaca, el territorio es la expresión del poder comunal —en una relación de fuerzas con el exterior— a través del trabajo que, al concretarse, deviene en la experiencia estética que implica el compartir un mito, en la fiesta, que cierra para abrir un nuevo ciclo. Espirales que sedimentan o son olvidadas. Realizaciones cotidianas que vienen de lejos cual resonancia de lo pasado, creando las condiciones para las venideras, realizaciones y generaciones que desde ahora deben tener la posibilidad de sus propias realizaciones en el territorio comunal.

Como veremos, la imagen de la espiral es un simple truco, en la medida que simplifica de risa loca lo complejo del mito comunitario y su praxis. Porque el bucle *fundamental*: «Territorio/ Autoridad/ Trabajo/ Fiesta», es la Raíz vigente donde se instituyen los modos de organización comunitaria (con «Asamblea/ Sistema de cargos/ Tequio»); que se realizan en la acción, en las interacciones sociales y trascendentales cotidianas, conducidas bajo ciertos *principios* («Guelaguetza, Reciprocidad, Complementariedad, Integralidad») y *valores* («el Servicio, lo Propio, la Gracia y la Armonía») a lo largo y ancho de lo dispuesto y disponible en la *urdimbre*, conjunto de modos de integración social más o menos fijos (Familia, Compadrazgo, Barrios, miembros de un Cabildo, Hermandad, Junta vecinal, Comités, Banda de música, etc.) que a su vez son nucleamientos de lo colectivo, por antonomasia, de mediana y larga duración, en los términos de Braudel²²⁵.

Si entendemos bien a Hugo Zemelman, los nucleamientos de lo colectivo son los *lugares y momentos* del Sujeto: «...Los sujetos... en última instancia, consisten en las diferentes modalidades que pueden asumir los nucleamientos de lo colectivo como los espacios de constitución de las fuerzas capaces de determinadas construcciones

²²⁴ Morin, *Introducción al pensamiento complejo*, Barcelona, Gedisa, p. 106.

²²⁵ Braudel, *op. cit.*

sociales»²²⁶. De tal suerte, que dichos nucleamientos estarán contemplados dentro de nuestro planteamiento como esos nudos de redes de mediana y larga duración que integran de modos específicos la urdimbre comunitaria.

No es que no puedan darse nucleamientos de manera fortuita y ajena a estos nudos, más bien, una intensificación de relaciones, pongamos por caso el noviazgo, se dan dentro de la lógica propia del nucleamiento familiar. Por último, el proceder en la urdimbre, y el acto mismo de pertenecer a la comunidad, está normado por un *derecho* propio, resultado de la espiral afuera, donde la imposición es el derecho positivo, y el sedimento territorial la fuente de sentido mítico e histórico; el *sedimento* es la concreción significativa y no significativa del tiempo de los hombres en su tierra, latencia de vida, el espacio y el momento como total posibilidad. Es su sedimento el que es *reconocido* por los señanos, con el que *intercambian* y a partir del cual intercambian con el otro cercano o lejano, y después *evalúan*, para iniciar o no un nuevo reconocimiento. Es *este* un proceder hermenéutico. En la actualización del sedimento encontramos el vínculo immanente que hay entre la memoria, con el traca traca del recuerdo y el olvido, y la reproducción del mito de la comunalidad.

Si recordamos la analogía del árbol como cultura (fig. 1), el nivel más profundo es el sustrato mítico, y de ahí consideramos que inicia esta espiral. Una vez que se establece la interacción física del hombre con el entorno, impulsado por la necesidad del momento. A partir de la concreción de ciclos específicos, «sube» hacia el «tronco» de la cultura, donde el trabajo se organiza a partir del despliegue de diversas relaciones de poder y de reconstitución de la autoridad, organizada dijimos, en las instituciones del tequio, la asamblea y los cargos, además de las redes de parentesco y otras.

Sin embargo, es en el ámbito morfológico donde podemos apreciar con claridad este proceso de procesos, en las prácticas territoriales visibles: prácticas corporales, orales y discursivas, sentimientos. Es ahí donde se dan los nucleamientos de lo colectivo cotidiano.

²²⁶ Zemelman, Hugo, 1997, «Sujetos y subjetividad en la construcción metodológica», en *Subjetividad: umbrales del pensamiento social*, México, Anthropos / CRIM / UNAM, p. 21 y 22.

La Comunalidad podría entenderse simplemente como la vida celebrada en la recreación cotidiana del territorio comunal; ejercicio integral que, analógicamente, puede ser visto en las semejanzas que presenta con *la imagen del movimiento de dos espirales interdependientes que se desdoblan*.

Una es la espiral afuera ya descrita. Configurando y configurándose en la compleja interacción, diálogo, lucha y tumulto de intercambios con el *nosotros serrano* —que inicia en la comunidad propia, pero que se extiende (sector, región, entidad) o se contrae (comité, cabildo, familia, etc.) según la situación—, cuya compleja dinámica de organización/ desorganización, deseo representar aquí con la figura de la *espiral adentro*, con su vórtice en los 1. Fundamentos, de donde se despliegan los andamiajes: 2. Instituciones, 3. Principios, 4. Valores, 5. Urdimbre, 6. Derecho y 7. Sedimento propios. Según este planteamiento, lo que llamamos «estructura de mediación», mito englobante, horizonte cultural, mundo de vida, comunalidad, serían la actitud derivada de realizar, en el acto cotidiano, la articulación de las dos espirales. Es la realización habitual de la *espiral adentro*, esto es, concretar el territorio comunal, en una determinada relación de fuerzas dentro de distintos tipos y niveles de *espirales afuera*.

Pero volvamos con la espiral interna. Si siguiéramos una metáfora lingüística, los primeros seis andamiajes son parte de la «sintaxis» del mito. El séptimo, el «pre-texto» Sintaxis y pre-texto se *realizan* en el arte de la vida. Sin embargo, ese arte es la oralidad. Y ésta sigue un orden distinto al textual.

O bien, son precisamente los *andamiajes* tendidos desde los fundamentos de la comunalidad. Cabe destacar que ambos esquemas de los procesos *adentro* y *afuera* comunitarios pretenden contemplar —en la imagen de la espiral y el juego incesante en la realización integrada y cotidiana de sus componentes; en la *espiral adentro*, todo comienza y termina para comenzar en el territorio, en su consumación cotidiana, organizada en los *fundamentos* comunitarios, de donde se *desprenden*, por decirlo así, los demás *andamios* de carácter orientativo de la investigación, ésta— los tres principios que Edgar Morin señala como auxiliares para pensar la complejidad, a saber: el principio dialógico; el principio de recursividad organizacional; y el principio hologramático.²²⁷

²²⁷ Morin, Edgar, *Introducción...*, p. 105-107.

Los **Fundamentos** comunitarios son la Raíz, principio y final; Origen. La Razón y el motivo principal de la vida. Son la base. Formalidad en la informalidad de la existencia. Lo que establece. La Madre trama de los tejidos que edifica, erige, e instituye a la comunidad. Serían en sí, el arte de la creación comunitaria, entidades, fraguas, fuentes distintas de un mismo gran proceso: el Territorio, la Autoridad, el Trabajo y la Fiesta comunales²²⁸.

Con **Instituciones** comunitarias me refiero a «la organización establecida» Los principales tejidos comunitarios; el metódico y creativo arte de habitar bajo principios y valores. Serían instituciones la Asamblea, el Sistema de Cargos y el Tequio²²⁹.

²²⁸ La Troua, 2000, los llama: «Pilares o fundamentos básicos», y plantea:

“El Territorio comunal

La Autoridad comunal

El Trabajo comunal

El Goce comunal.”, en FC, *Nosotros los serranos*, p. 114.

Y en otro momento (1999), hicieron las siguientes asociaciones: Territorio comunal; Cargos y poder comunal; Tequio y trabajo comunal; y la Fiesta comunal, “estos son los cuatro elementos básicos de la vida comunal existentes en todas las comunidades indígenas zapotecas, mixes y chinantecas de la Sierra norte. El nivel de vida comunal depende de la solidez o debilidad de los pilares fundamentales, lo que da, a cada comunidad, su propia identidad y característica.”, en FC, *Áreas Comunes Protegidas de la Sierra Norte de Oaxaca. Evaluación social e institucional.*, p. 13-15.

Floriberto Díaz (2001^a) define:

“La Tierra, como Madre y como Territorio.

El consenso en asamblea para la toma de decisiones.

El servicio gratuito, como ejercicio de realización.

Los ritos y ceremonias, como expresión del don comunal.”, en «Comunidad y comunalidad», *La Jornada Semanal*, 12 de marzo, México, p. 6.

Por su parte, y siguiendo también los planteamientos anteriores, Juan José Rendón (1998) los llama: «Elementos fundamentales» y coincide con los señalados por La Troua, con la salvedad de hablar de poder y no de autoridad. En «El Taller de diálogo cultural», Ce-Acatl, num. 92, febrero, p. 15.

²²⁹ Como se dijo en la nota anterior, La Troua relacionaba en su esquema los fundamentos con las instituciones del Sistema de Cargos y el tequio. De manera implícita estaría la figura de la asamblea, de la misma forma que en el planteamiento de Floriberto Díaz el Sistema de Cargos estaría implícito en el servicio gratuito. Sin embargo, en las conversaciones de la Troua, de manera convencional, se enlista el 1) Territorio, 2) la Asamblea, 3) los Cargos, 4) el Tequio, 5) la Lengua y 6) la Fiesta, como «instituciones». Si es correcta mi percepción del planteamiento local, de los compas, pues, creo que al asociar en los fundamentos a algunas instituciones que luego aparecen junto a los fundamentos, en otra lista más larga de instituciones, se puede confundir —en el análisis— la especificidad del acto creador del territorio-autoridad-trabajo-fiesta, y su concreción organizativa en las instituciones.

Los **Principios** comunitarios le dan forma al mundo, lo *componen*. Se trata de los convenios para la acción dentro de las Instituciones; los puntos que dan inicio a la vida comunal en cada instante. El *ajuste* comunitario. Las Causas primigenias. Considero que podemos hablar en este sentido de la *Guelaguetza*, *Reciprocidad*, *Complementariedad e Integralidad*, como principios orientativos²³⁰.

Además de plantear el problema de qué hacer con la *Lengua*, que no se asocia particularmente con ningún fundamento. Está en todos, ¿algo envolvente?. Aquí optamos las nociones de *Oralidad* y *Sedimento*.

Rendón (1998) clasifica bajo el rubro «elementos complementarios» a: «la milpa, las artesanías, el intercambio igualitario, los sistemas de cargos, las ceremonias, las expresiones artísticas y los juegos y entretenimientos» (p. 15). Me parece que se cae en una noción descriptiva de la cultura, en la vía singular de la identidad (Villoro, 1998^a: ...) que no permite distinguir los diferentes niveles y tipos de articulación dentro del mito.

²³⁰ Plantearlos así me fue sugerido por dos trabajos antropológicos previos en la Sierra: *Los Vientos de Ixtepeji*, de M. Kearney (1971); y *Ciencia campesina*, de Roberto González (1999), ambos norteamericanos.

El primero postula cinco «proposiciones básicas o existenciales» para la «visión del mundo» de los «individuos» ixtepejanos: 1) el mundo está poblado de *seres sobrenaturales* amenazantes; 2) las agresiones humanas y sobrenaturales se logran engañando y decepcionando; 3) entre la frustración y la envidia la gente se debate y causa daño a los demás; 4) la *Ley del Murphy* serrano: todo *cambio* será para mal; y 5) el *trabajo* duro y el sufrimiento son consecuencias inevitables de esta vida (p. 64-67).

Ignoro bajo qué condiciones se dio la estancia en Ixtepeji de este autor, aunque en algún momento breve lo he escuchado evocar, pero la temible y fatalista, horrible, imagen que nos da de lo que supuso la forma en que los ixtepejanos ven la vida, en comparación con el *dibujo* de este ensayo, nos recuerda nuevamente lo importante y relativo de la posición, circunstancia, personalidad, paradigmas e intereses del investigador a la hora de interactuar con el otro y fijar por escrito lo observado e interpretado.

Por su parte, González Flores propone para el estudio del sistema productivo-alimentario en Talea de Castro, en el ex distrito de Villa Alta, 5 «conceptos, premisas o bases epistemológicas» de lo que denomina la *ciencia campesina* en la Sierra Norte: 1) el *mantenimiento*, como suma de procesos que dan cumplimiento al «ciclo de vida» familiar; y donde se establece continuidad entre la producción, la preparación y el consumo de los alimentos; este autor señala la semejanza de este concepto con el griego *oikos*. 2) La *reciprocidad* expresada principalmente en la *gozona*; 3) personificación de *seres sobrenaturales*; 4) normalidad y necesidad del *trabajo* físico; 5) *calidad* de cultivos; 6) concepto de *caliente/frío* (p. 21-29, las cursivas mías).

Jaime M. Luna (2000) no hace una clasificación de este tipo en los documentos consultados. Y cuando hace claramente el señalamiento dice que las instancias de reproducción dentro del «desarrollo comunalitario» son: «1) la apropiación social de la tierra; 2) la comunalización como modelo político; 3) la comunalidad como comportamiento; 4) el *intercambio* y la *complementariedad* como razonamiento económico» (p. 3 y 4); y agrega 5) la comunalización (p. 8).

Además, en un texto de La Trova (1999b) se menciona a la complementariedad como la noción contraparte de la equidad de género; y en otro (1999^a), es posible rastrear, puesto que no

Los **Valores** son las características de lo digno de ser deseado. El carácter de algo que estimula actitudes positivas. Anotamos el *Servicio*, lo *Propio* —y lo *criollo* como una de sus concreciones—, la *Gracia* y la *Armonía*; pero sospechamos que pueden enumerarse muchos más.

El **Derecho** comunitario o propio es el sistema jurídico-moral de condición principal, aunque no exclusivamente, oral que conduce, controla, y une políticamente a las comunidades.

En la **Urdimbre** social bien podía incluirse algunos de los elementos anotados arriba, sin embargo, con esto nos referimos únicamente a las *estructuras familiares*, y otras formas de *parentesco*, el *compadrazgo*, los *barrios*, los *comités*, el equipo que compone el *cobildo*, las *bandas musicales*, las *cofradías* y las *hermandades*, por mencionar a los más importantes nucleamientos de lo cotidiano de mediana y larga duración.

Lugares y normas específicas y sedimentadas, desde el *Nosotros* comunitario se forman otros *Nosotros* hacia el interior y entre las comunidades, constituyéndose la red dinámica de diversos y cambiantes o longevos *Nosotros*, familias, barrios, etc., que constituyen y se constituyen en la urdimbre.

Conjunto de modos de integración, diferenciación e identificación articulados en torno al referente primario que es la comunidad propia, el territorio y su espiral, inscrita en el horizonte de la comunalidad.

Por último, la **Oralidad** y el **Sedimento** la realización y la posibilidad abierta en el espacio. Determinada por la vida pasada y la esperanza latente, inscritas, disponibles, haciéndose, en el Territorio. La memoria está en el hablar y callar cotidiano de la oralidad comunitaria, que también es idea de porvenir.

El sedimento es el horizonte hermenéutico de comprensión del mundo (significación y entendimiento. Reconocimiento/ intercambio e interpretación/ praxis,

se señalan expresamente, nociones como «participación en todos los niveles», «adecuación y síntesis», o sobre como «la naturaleza física de cada comunidad genera expresiones propias de comunalidad», (p. 12). Por último, Floriberto Díaz señala a la «complementariedad e integralidad» como nociones básicas que «explican el comportamiento comunitario», (2001^a: 6). Es pues, a partir de la revisión de estas propuestas clasificatorias que hacemos la nuestra.

evaluación, aplicación) *históricamente constituido y constituyente* —y como se suele decir, determinado y determinante— *de la articulación de los conocimientos, sentimientos y actitudes, prácticas corporales y discursos, que actualizan cotidianamente al sedimento, en un tiempo/ espacio concreto* —en una situación ordinaria, en cualquiera— *dentro de una región geográfica, ecológica, política y simbólicamente definida*.

Es el espacio físico de realización diaria de los Nosotros. Es el lugar de lo dicho y sabido; ubicado en el centro, los bordes, el aire, de lo Innombrable. Por esta razón, aunque son al menos cuatro las formas del hacer (creer / conocer, moverse y mover, sentir y comunicar) con base en el sedimento y la contingencia, es ésta última acción, *comunicar*, la que realiza de manera privilegiada (pero no única. Está el silencio) a estas formas del hacer y las fija través de la *oralidad*, que es donde se teje la tensión entre memoria y utopía a partir de la necesidad del presente. Es el espacio inscrito con la sintaxis histórica y natural de la cultura. El lugar de la historia, del drama humano.

Considero que a través de esta propuesta de marco teórico metodológico general, es posible y tal vez útil estudiar precisamente ese drama, esa fiesta, que se vive en la vida comunitaria.

Intentaremos esbozar algunos de los así llamados andamiajes formales de la comunalidad²³¹, en tanto horizonte de inteligibilidad o mito unificador, constituido y constituyente de la experiencia histórica vital de la Sierra Norte de Oaxaca.

Sin olvidar que con nuestra mirada analítica reducimos una realidad sintética, suponemos que los habitantes de las comunidades serranas dan sentido a su existencia y ordenan su conducta y sus prácticas presentes, y con esto, actualizan su sedimento —del que se sirvieron de lo lindo como fuente primaria esos procesos de memoria, pensamientos, palabras dichas o quizá escritas y acciones de todo tipo, que por haber ocurrido en ese presente, transformaron el sedimento—, reelaboran y repiten ese mito y por ende, redescubren su posibilidad de futuro.

²³¹ Y son formales puesto que nos señalan los elementos orientadores en la investigación, así pues, nos dicen que debemos tomar en cuenta en el análisis las figuras del Territorio, la guelaguetza o el sedimento, pero no nos dicen cómo se realizan y articulan de manera concreta, o su contenido, sentido o valor, en cada comunidad.

Resultado de la interacción histórica con los diversos otros externos y la tensión dinámica al interior mismo de las comunidades en permanente adecuación. Este mito constituyente tendría su realización diferenciada y propia en el modo de cada comunidad.

Fundamentos
Territorio
Autoridad
Trabajo
Fiesta
Instituciones
Asamblea
Cargos
Tequto
Principios
Guelaguetza
Reciprocidad
Integralidad
Complementariedad
Valores
Servicio
Lo propio
Gracia
Armonía
Derecho
Urdimbre
Familia, compadres,
barrios, comunidad,...
Oralidad
Memoria
Lo cotidiano
Esperanza
Sedimento
Lo innombrable

Fig. 7. *espiral adentro y sus andamiajes*

Fundamentos de la Comunalidad

a. Territorio comunal

Madre

El marco conceptual de la comunalidad parte de ciertos presupuestos. En términos metafísicos tenemos el principio de causalidad en donde la vida es una gracia divina otorgada a los hombres y mujeres y el destino de lo que existe es dictado por la Voluntad Suprema, la cual está fuera de nuestra comprensión o control.

La noción anterior nos lleva inmediatamente a la necesidad de establecer la manera en que se experimenta desde lo humano esa voluntad divina. La posibilidad de ser en el mundo, la vía de trascendencia. Es decir, la Tierra. Leemos en Floriberto Díaz:

Para los pueblos indios la matriz de todos los demás derechos es la tierra, en el sentido de territorio. La concepción indígena es integral y humanista. La tierra no es solamente el suelo. La forman los animales, las plantas, los ríos, las piedras, el aire, las aves... Nosotros mismos nos explicamos que la tierra es nuestra Madre, y en este sentido se convierte en Tierra (con mayúsculas) Los indios le debemos la vida a nuestra Madre, de ella somos. Nos da la existencia por el rato que pasamos por este mundo y nos abre maternalmente las entrañas para recogerlos, haciéndonos parte integrante de ella nuevamente, con lo cual se nutre la existencia de las generaciones venideras²³².

²³² Díaz Gómez, Floriberto, 2001, «Pueblo, territorio y libre determinación indígena», en *La Jornada*, 12 de marzo, p. 3.

La Tierra como fuente misma de lo sagrado. Aunque, de ninguna manera, queremos sugerir con esta concepción un romanticismo ya insostenible. Es evidente la secularización que la figura de la Tierra como Madre ha sufrido (en la Sierra Norte de Oaxaca este proceso se aceleró a partir de la segunda mitad del siglo XX). Por ello recalamos que la noción actual de la Tierra, así como todas las que integran el sistema de creencias comunitario, son producto de una síntesis accidentada de diferentes matrices culturales, principalmente «occidente» y Mesoamérica», y que, sin embargo, es posible asegurar el carácter profundamente espiritual que tiene la Tierra como vida en sí misma. La relación del Hombre con la Tierra es la premisa para vivir en sociedad. O como señala Norbert Rouland: «la tierra como base y lugar de actualización de relaciones sociales»²³³.

La premisa ontológica de la Tierra como Madre nos plantea la existencia de un *presentimiento* que antecede y funda los actos de significación humana, los cuales sólo son una pequeña porción de lo que existe. Una fuente de sentido que no es propiamente sentido pues se ubica más allá de lo humano. Plantea la necesaria humildad vital. Y pone seriamente en duda la pertinencia de la visión prometeica de la modernidad dominante. No es el individuo centro. Ni el Logos. Se trata del reconocimiento de la finitud humana como parte de una armonía que le rebasa²³⁴.

Sobre este primer nivel de significación espiritual se realiza un recorte de carácter político: la construcción del Territorio. Las connotaciones de la Madre Tierra se concretan en un espacio físico y simbólico que además de dar sustento, vida, también configura la

²³³ Citado en Servicios del Pueblo Mixe, A.C., 1995, «Contribuciones a la discusión sobre Derechos fundamentales de los Pueblos indios», mimeo, p. 22.

²³⁴ La concepción de Madre Tierra no sólo es propia de culturas de base agrícola (como el sureste mexicano o el altiplano andino). También la encontramos en el campo científico a partir de la hipótesis Gaia donde se afirma que: «el clima y medio ambiente de la superficie de la Tierra están controlados por las plantas, animales y microorganismos que la habitan. Que tomado como un todo, el planeta se comporta no como una esfera inanimada de roca y tierra, como ha sostenido por largo tiempo la ciencia tradicional de la tierra, sino más bien como un superorganismo biológico —un cuerpo planetario— que se ajusta y regula a sí mismo». Joseph, Lawrence (1992). *Gaia. La Tierra viviente*. Chile, ed. Cuatro Vientos, p. 1.

identidad. El territorio emerge de la interacción de hombres y mujeres concretos con la Tierra.

A este segundo orden de significación pertenece la geografía de los nosotros: un colectivo humano estructurándose a partir de otorgar sentido a un sector de la Tierra (y de la Realidad) haciéndolo territorio. La Tierra hace posible la existencia de esa colectividad humana, pero es ésta quien asigna el sentido que transforma a la Tierra en Territorio. Dicha conversión significativa no es poca cosa. La Tierra es el espacio de lo sagrado sin límites. Pero al darse la intervención humana inicia el conflicto: hombres y mujeres se organizan, se estratifican, definen un nosotros en función de la interacción que sostiene con el otro externo, y sobrevienen los juegos de poder que determinan los límites espacial y temporal. En suma, el territorio es una relación cultural que define sus alcances en el marco de las relaciones de dominación y subversión para un momento histórico dado, esto es, el territorio es una *distinción* política entre lo uno y lo otro. En palabras de Raymundo Mier: «el límite presupone haber reconocido el signo del otro, haber admitido el dominio del otro»²³⁵.

El territorio fue otorgado como don por un poder superior: Dios, Jesús y María, los dioses, los arcángeles, la Historia. No pertenece a los hombres, pues ellos le pertenecen. Es una concesión de lo divino con la cual hay que dialogar con respeto permanentemente. Como parte de la Tierra, el territorio es una entidad con una estructura independiente de la voluntad humana, con lugares, personas y acontecimientos «cargados o pesados», con una geografía mítica que se supone original, ajena a nuestros deseos.

No obstante, esa estructura está incompleta sin la intervención humana. La significación de segundo orden contenida en el territorio implica otorgar significados a un espacio significativo de origen (la Tierra) En otras palabras, en las comunidades de la Sierra Norte el territorio posee de entrada una *esencia*, un primer significado, en tanto forma parte del orden sagrado. Y es sobre ese primer significado no humano —lo cual es

²³⁵ Mier, Raymundo, 1996, «Espacio y violencia ritual», en *Cuicuilco*, vol. 2, num. 6, enero-abril, México, ENAH, p. 122.

un contrasentido, posible en el reino de lo innombrable— que los colectivos labran el territorio como espacio vital.

Con esto, diferimos de la noción de espacio planteada por Michel De Certeau, en tanto considera que «nunca es algo ontológicamente dado»²³⁶. Creo que esto puede ser cierto para otros mundos, como el de ese autor, donde es posible, entre otras cosas, problematizar el espacio y la identidad de manera cotidiana a partir de plantear la existencia de lugares sin sí mismo, y de sí mismo sin lugar²³⁷. En el planteamiento de la comunalidad la Tierra está viva, tiene voluntad, y los hombres al habitarla, construyen nuevos sentidos sobre ese espacio pre-significado. Sin embargo, el espacio pre-significado como Madre Tierra no es suficiente para el florecimiento de una sociedad. Será sobre esta conciencia raíz que se eleve el mundo comunal.

Se puede argumentar que al pensar así estamos cayendo en el esencialismo. Y que con ello se afirmaría que el territorio posee algo así como una sustancia perenne, con un sí mismo definido *a priori*, independiente de las veleidades de la historia. De ninguna manera: el territorio es una construcción espacial y simbólica, cultural, que se realiza sobre una fuente de sentido en el umbral de lo inefable²³⁸. Lo que sin duda es energía, espíritu, inmanencia, es la Tierra. Ésta constituye la realidad independiente de la que nos habló Olivé. De ahí que el Territorio sea el eje del esquema conceptual de la comunalidad.

²³⁶ Citado por Clifford, James, 1999, *Itinerarios transculturales*. Barcelona, Gedisa, p. 73.

²³⁷ Hago la aclaración «de manera cotidiana» para resaltar que esta problemática (el lugar sin sí mismo) no es común en la región de estudio. Sin embargo, esto no implica que no pueda presentarse: tuvo lugar entre 1912 y 1921 en Ixtepeji, pero se trata de un caso extremo; por otra parte, la migración produce nuevas formas de territorialidad. Estas dos situaciones las analizaremos más adelante.

²³⁸ Al respecto leemos en Escobar:

“Los modelos locales [de algunas culturas] también evidencian un apego peculiar al territorio concebido como una entidad multifuncional, que resulta de muchos tipos de prácticas y relaciones. Y también establecen lazos, que pueden ser muy complejos, entre los sistemas simbólico-culturales y las relaciones productivas”

Escobar, Arturo, 2000, «El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: globalización o posdesarrollo», en Viola, Andreu (comp.), *Antropología del desarrollo*. Barcelona, Paidós, p. 179-180.

Como dioses

Ahora bien, con De Certeau coincidimos en la manera de concebir el espacio como elaboración cotidiana y concreta. Nos dice que el espacio: «surge de un mapa discursivo y de una práctica corporal» James Clifford lo interpreta así:

Un barrio urbano, por ejemplo, puede establecerse físicamente de acuerdo con un plano de calles. Pero no es un espacio hasta que se da una práctica de ocupación por parte de la gente, hasta que se producen los movimientos a través de él y a su alrededor²³⁹.

Utilizaré modificada esta noción del autor francés para tratar de comprender la invención del territorio. De Certeau llama «práctica espacial» a la acción de construir culturalmente el espacio. Y como se mencionó, se compone de prácticas discursivas y acciones físicas. Nosotros diremos que el territorio es resultado de *habitar* desplegando «prácticas territoriales» en lugares específicos del espacio-Tierra. Con esto queremos decir que las territoriales serían un tipo particular de prácticas espaciales. Aquellas se caracterizarían por articular en la acción a las instituciones y principios comunitarios. Es decir, no todas las prácticas dentro de un territorio comunal son territoriales ni todas las prácticas territoriales se verifican dentro de un territorio físicamente establecido como tal.

Así, habitar es hacer territorio. Y el habitar se realiza a partir de los cuatro vectores míticos señalados para la comunalidad: la creencia, la narración, la emoción y la práctica corporal. Es decir, separamos al sistema de creencias contenida de forma implícita en «el mapa discursivo y la práctica corporal» del esquema de Michel De Certeau, para destacar el carácter atávico, espiritual, de un territorio. De no hacerlo, se corre el riesgo de sólo contemplar los niveles morfológico y estructural de la cultura, dejando de lado los contenidos más profundos, ancestrales y complejos incluidos en el sustrato mítico, los cuales se ponen en juego al habitar.

Si bien al habitar no partimos de un grado cero de significación (al contrario de lo formulado por nuestro autor De Certeau) esto no quiere decir que el territorio ya esté

²³⁹ Clifford, *idem*.

dado de una vez y para siempre: es necesario continuar con la labor inconclusa de los dioses y hacer el mundo a cada instante.

Podemos pensar que el territorio articula un tiempo de tipo paradójico, es decir, a la vez mítico y anacrónico, pero también proyectivo y reflexivo²⁴⁰. Se trata pues de reconocer una concepción donde el tiempo lineal y circular se hallan totalmente integrados y se complementan.

Habitar

«Habitar es un arte», escribió Ivan Illich, y deseo emplear este tropo para extender la *habitación* que este autor tenía en mente hasta hacerla coincidir con el territorio comunal. Hacer territorio, como acción colectiva de significación del espacio y tiempo que se torna propio, en otras palabras es *habitar*.

En muchas lenguas, en vez de habitar puede decirse también vivir. «¿Dónde vive usted?», preguntamos, cuando queremos saber el lugar en el que alguien habita. «Dime cómo vives y te diré quién eres». La equiparación de habitar con vivir procede de una época en la que el mundo era habitable y los hombres habitantes. Toda actividad se reflejaba y repercutía en la habitación. La habitación era siempre huella de la vida. Esta huella podía ser de piedra, enterrada durante milenios, o de hojas de palmera ingeniosamente dispuestas para proteger al hombre en tiempo de lluvia, pero siempre era una huella²⁴¹.

¡Ajá! Huella de la vida, ¿impronta? ¿Memoria? Ya volveremos con esto, ahora quiero destacar la condición de proceso implícita en el habitar territorio, su reelaboración permanente, su mantenimiento. No hay un plan determinado que sea seguido todo el tiempo por todos. Hay expectativas, cierto, fundadas en la experiencia, necesidad y posibilidad del momento. Como los viejos barrios europeos, la comunidad serrana nunca

²⁴⁰ Zavala, Lauro, 1997, «Hacia una taxonomía de los tiempos. Mapa cognitivo de las estrategias de construcción del tiempo», en *El Digno chipotlán y la megambrea kakorrafíofóbica*, núm. 1, México, SASEPAC, p. 52-53.

²⁴¹ Illich, Ivan, 1988, *Alternativas II*, México: Joaquín Mortíz, p. 76.

está terminada ni conoce arquitecto definitivo. Deviene del intercambio, de la interacción.

Nunca se vivió del mismo modo en dos lugares distintos del mundo, y por eso nunca se construyó ni se habitó del mismo modo. Hábito y habitar son palabras que guardan estrecha relación. [...] Cada cual habla como ha aprendido a hacerlo; el hombre construye y habita según le va en la vida.

De manera intuitiva Illich nos plantea una cercanía con la noción *hábitus*, de Pierre Bourdieu, de la que trataremos estar pendiente. Aunque, tal vez por apetencia de lo marginal, prefiero la idea de habitar el territorio como sinónimo de comunalidad, y la comunalidad como esa estructura de mediación entre los procesos micro y macro.

b. Autoridad comunal

Las relaciones con el exterior, esquematizadas con la *espiral afuera* (Imposición-Resistencia-Adecuación) descrita líneas arriba, implican el posicionamiento de la comunidad dentro de situaciones estratégicas²⁴² específicas, en el marco sectorial, regional, estatal, es decir, relaciones de poder, múltiples relaciones de fuerza, que implican, para la comunidad en la *espiral adentro*, (Territorio-Autoridad-Trabajo-Fiesta) como *actitud* dentro de la comunidad—y como premisa en las relaciones con el exterior, en la realización eslabonada, integrada de ambas espirales—, la búsqueda del bien común, la consumación de la *guelaguetza* en fiesta, y «el término de una voluntad general» dentro de un espacio de diferencias. Se constituye así una *autoridad* que organiza y dirige el poder comunal.²⁴³ Una autoridad constituida en la dialéctica entre

²⁴² Foucault nos dice que el poder es «el nombre que se presta a una situación estratégica en una sociedad dada», Cfr., García Canclini, Nestor, 1997, *Ideología, cultura y poder*, Buenos Aires. UBA, p. 99.

²⁴³ Villoro, Luis, 1999, *El poder y el valor*, México, FCE, p. 81.

Razón y tradición, o en otras palabras, a la *imaginación práctica*, por llamarla de algún modo, derivada de la dialéctica entre el *mito* y el *logos*.

La distinción clásica de Weber entre poder y autoridad, donde poder es: «la probabilidad de imponer la propia voluntad, dentro de una relación social, aun contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad»²⁴⁴; y la autoridad, el *poder constituido*; nos es útil en la medida que la primera corresponde, en nuestro planteamiento, a la *espiral afuera*, en sus tres prácticas o ejercicios, y la segunda, parafraseando a Bourdieu, a la creencia en virtud de la cual algunas personas, sobre la base del reconocimiento que se hace de ellos, son nombradas para que ejerzan la autoridad²⁴⁵ dentro de la comunidad, con la discusión y la planeación, la realización y la inacabable búsqueda del bien común, obteniendo estas personas al servir al pueblo mayor prestigio.

La Autoridad organiza, gestiona, da acceso y dirige las relaciones entre los habitantes de una comunidad con la tierra al cultivar Territorio, al hacer su mundo de todos los días, y al relacionarse e interactuar con el exterior, con lo otro. Organiza el trabajo necesario, en los términos de las políticas de reciprocidad, para la *guelaguetza*, haciendo a todos experimentar juntos, familiares, vecinos, miembros de la comunidad, los eventos más significativos de la vida; sobreviene, está ahí, es parte de, la celebración de ese encuentro con la gente cercana, la celebración —la fiesta— de la vida.

La realización y búsqueda del bien común queda dirigida bajo una lógica donde los intereses personales están subordinados al interés comunitario. Nos dice Luis Villoro:

El individuo adquiere sentido por su pertenencia a un todo: la comunidad humana en que vive, la totalidad de la naturaleza misma también. La relación con los otros entes no está basada en el dominio sino en la reciprocidad de servicios. Nadie tiene un poder particular, la

²⁴⁴ Villoro, *op. cit.*, 83

²⁴⁵ Bourdieu, escribe: «una dimensión de todo poder, es decir, otro nombre de la legitimidad, el producto del reconocimiento, de la creencia en virtud de la cual las personas que ejercen el poder son dotadas de prestigio», 1990, *Sociología y cultura*, México, Grijalbo/CNCA, p. 14.

autoridad siempre es delegada; la asamblea o el consejo de ancianos expresan el poder decisorio último.²⁴⁶

El poder que se constituye en la asamblea es resultado de la toma consensuada de las decisiones de todos los específicamente involucrados, pertenecientes, reunidos (Ciudadanos, comités, comuneros, etc.) Y se ejecuta a través del sistema de cargos.

Sobre la *autoridad* escribe el colectivo de *la Trova*:

El segundo elemento fundamental de la vida comunal se resume en el derecho y obligación de todos los miembros de la comunidad para participar en la organización política y social, así como decidir y contribuir en el destino de la misma; este poder se desarrolla en las instancias de deliberación, decisión y ejecución comunitarias, teniendo a la asamblea general como su máxima autoridad. Le siguen espacios de consulta y de opinión. El poder comunal se ejecuta en los sistemas de cargos tanto de carácter comunal, civil, comunitario y religioso.²⁴⁷

c. Trabajo comunal

La condena de la creación

Walter Ong advierte que los conceptos tienen la peculiaridad de conservar para siempre sus etimologías. La raíz del término subsistirá: «de algún modo en los significados ulteriores, tal vez en la oscuridad pero a menudo con fuerza y aun irreductiblemente»²⁴⁸. Tal es el caso de la palabra «trabajo».

Proviene del latín *tripalium*, nombre de un instrumento de tortura. Tras la caída, Yahvé dictó su irreversible sentencia al hombre:

²⁴⁶ Villoro, op. cit. p. 368

²⁴⁷ La Trova (Fundación Comunalidad, A.C., et. al.), 1999, *Áreas Comunes Protegidas de la Sierra Norte de Oaxaca. Evaluación social e institucional*. Guelatao de Juárez, Titza Ke'riu ediciones, p. 13.

²⁴⁸ Ong, Walter, op. cit. p. 21

«Por ti será maldita la tierra;
Con trabajo comerás de ella todo el tiempo de tu vida;
Te dará espinas y abrojos
Y comerás de las hierbas del campo.
Con el sudor de tu rostro comerás el pan
Hasta que vuelvas a la tierra,
Pues de ella has sido tomado;
Ya que polvo eres, y al polvo volverás»²⁴⁹.

No negamos que esta profunda connotación del trabajo sea vigente en la Sierra. A final de cuentas, la comunalidad es resultado precisamente de la incorporación, adecuación, reorganización, del sistema de creencias judeocristiano en una nueva estructura. Además, podemos aventurar un cierto paralelismo entre este relato mítico y un antiquísimo mito maya de la época Clásica, donde se relaciona el origen del cosmos con el nacimiento del dios del maíz, según la interpretación que hago de la interpretación de Enrique Florescano, quien nos dice que se trata de uno de los innumerables rostros de Quetzalcóatl: «uno de los mitos agrícolas más antiguos y una de las deidades más complejas de Mesoamérica»²⁵⁰.

A partir de la narración del *Popol Vuh* y de algunas vasijas de cerámica pintadas durante la época Clásica maya este autor reconstruye el mito de Quetzalcóatl / Hun Nal Ye:

Las cosmogonías mayas de la época Clásica relacionaron la creación del cosmos con el nacimiento del dios del maíz, Hun Nal Ye.

Que, según Florescano, es la aparición conocida más antigua de Quetzalcóatl.

Al mismo tiempo que Hun Nal Ye renace de las profundidades de la tierra y crea la presente era del mundo, trae consigo el alimento

²⁴⁹ Génesis, 3, 17-19.

²⁵⁰ Florescano, Enrique, 1999b. *Memoria mexicana*. México, FCE, p. 207 y ss.

precioso, el maíz, con el que fue hecha la carne de los seres humanos [...]

Desde sus inicios, este gran mito agrícola contiene en su estructura narrativa y simbólica los procesos principales del cultivo del ciclo del maíz.

Y es en esa estructura narrativa ubicamos dos pasajes que deseamos relacionar con el mito bíblico:

Las escenas pintadas en la cerámica maya de la época Clásica, referentes a la caída y decapitación de Hun Nal Ye en la región de Xibalbá, y los episodios del *Popol Vuh* relativos a la fatalidad del sacrificio de una parte de la vida para asegurar la reproducción del conjunto cósmico y humano, están vinculados con el corte de las mazorcas del maíz en la época de la cosecha²⁵¹.

En el relato bíblico la fatalidad queda limitada al ámbito humano y se expresa en la condena al trabajo en la tierra para toda la vida. En el mesoamericano, la vida se sacrifica en la tierra para darle continuidad a la misma vida. La tierra y el sacrificio en ambos aparecen como arquetipos; en los dos mitos se establece un tiempo cíclico. En la cosmogonía maya el ciclo lo fija la planta del maíz; en el fragmento del *Génesis*, la inevitable muerte (inscrito en el tiempo lineal de la escatología judeocristiana, que a fin de cuentas es ciclo que se cierra con la segunda llegada del Mesías) En ambas, vida y muerte mediadas por el trabajo físico.

Con esta breve —tal vez forzada e innecesaria— comparación quiero destacar la cercanía de símbolos en ambos mitos englobantes y sugerir que esa fue una de las razones que permitieron, y en las que se dio, la síntesis, el acoplamiento, la yuxtaposición y el abigarramiento simbólico y material vivido desde el inicio de la edad planetaria, de la interdependencia, el diálogo estratificado y desigual llamado Modernidad, en el mundo de vida serrano. Con esto, digo, es lícito suponer que la relación tierra/ autoridad/

²⁵¹ Florescano, *op. cit.*, p. 205-206.

trabajo/ fiesta comunal hoy en la región de la Sierra, es producto de las distintas tradiciones culturales que en este espacio han circulado, constituyéndose en términos de subalteridad con respecto al sistema mundo capitalista, a partir del cual se define lo propio, cotidiana e históricamente, en un proceso dialéctico, una espiral afuera, de Imposición/ Resistencia/ Adecuación. Lo propio, lo incorporado, lo que somos, realizado sobre un sedimento preexistente, mesoamericano, y particularmente, de raíz zapoteca.

Trabajar

Andrés Henestrosa nos explica el significado de *Guelaguetza*, que en nuestro planteamiento representa el principio de identificación de la comunalidad (y lo desarrollaremos con mayor amplitud en otro capítulo): es «el hecho de pertenecer a una comunidad», es el nombre de la relación donde los serranos son, donde se realizan: «esto es, a la condición de ser familiar, vecino, amigo, huésped,...». La celebración del *nosotros*. Estar con las *personas cercanas*, en los momentos claves de su vida. La realización de la experiencia comunal, la *guelaguetza*, se da a partir de lo que al español se traduce como «trabajo»: *el significante zapoteco que se refiere al acto de participar con el vecino, el prójimo*.

Porque, en efecto, algo hay en el sedimento espiritual de estos pueblos que les impide dejar de ofrecer su ayuda al pariente que lleva a cabo una obra. No en balde en la lengua zapoteca a este tipo de acontecimiento se le llama «trabajo»²⁵².

El trabajo así entendido es la base misma de la *guelaguetza*. Uno de los medios (el otro es la oralidad) a través del cual se comparte el mito. Esta es la acepción que damos a *Trabajo*.

Por definición el territorio es resultado del trabajo, puesto que el territorio es la concreción de este mito, la comunalidad, a través de prácticas de territorialidad, que son el hacer comunal cotidiano. Por Prácticas de Territorialidad —a las que también

²⁵² Henestrosa, Andrés, 2001, *Mágica y hechicera oaxaqueña*, México, editorial Miguel Ángel Porrúa, p. 10, 15 y 16; las cursivas son mías.

llamaremos sencillamente «hacer»— entendemos cuatro dimensiones interdependientes de actividad: pensar, sentir, decir y mover el cuerpo y los objetos del entorno. Cuatro tipos de trabajo comunitariamente necesario para la recreación del territorio: intelectual, emocional, discursivo y físico. El arte del hacer implica la articulación armónica entre los cuatro tipos de trabajo, sin embargo, al trabajo físico se le atribuye una mayor cualidad. El trabajo físico organiza a las otras tres formas de hacer.

Quiero recuperar el sentido de trabajo que André Gorz también desea recuperar. Para este autor el capitalismo reciente ha despojado al trabajo de su esencia creadora, entendida: «en el sentido de realización de sí, en el sentido de *poiesis*»²⁵³ y en su lugar despliega un nuevo sistema que restaura «las peores formas de dominación, de servidumbre, de explotación al obligar a luchar todos contra todos para obtener ese trabajo que ha abolido»²⁵⁴. El trabajo *verdadero* —para Gorz— no está más en la sociedad del trabajo excluyente del capitalismo.

Dijimos que es el trabajo físico el que organiza y a través del cual se expresan el trabajo intelectual, emocional y discursivo. A partir del trabajo se da el acto de creación del nosotros.

No coincidimos con la apreciación exageradamente fatalista de M. Kearney sobre las actitudes de los ixtepejanos frente al trabajo y la vida en general. Sostiene, como una de sus proposiciones «básicas o existenciales» de una lista de cinco, que estarían: «enumerando la idea del mundo de los de Ixtepeji»:

El trabajo duro y el sufrimiento son consecuencias inevitables de la vida.

De acuerdo. Sin embargo, en su exposición este autor, me parece, insiste demasiado en un supuesto sentimiento generalizado de rechazo hacia el servicio en el sistema de cargos. Pone en la voz de uno de sus entrevistados, presentándola como una voz general:

²⁵³ Gorz, André, 1998, *Miserias del presente, riquezas de lo posible*. Argentina, Paidós, p. 12.

²⁵⁴ *Idem.*, p. 11.

A nadie le gusta desempeñar cargos, simplemente no nos gusta. Es sólo a fuerza que lo hacemos. Los que votan por un candidato lo están castigando. Es un castigo. Nadie está ahí en el municipio por gusto, está a la fuerza.

Y el entrevistado concluye, haciendo un balance de los cargos hasta ese momento desempeñados, hasta el de regidor suplente:

Todos son malos y pesados.

Todos los cargos en Ixtepeji implican problemas económicos, en forma literal y figurada de los que se piensa como una carga diabólicamente infringida por sus electores.

Los cargos —dice Kearney— no se aceptan de buena gana.

Por el contrario, hay intentos abiertos y claros de evitar el servicio y un franco descontento expresado.

Coincidimos con González Flores cuando, en su estudio sobre la comunidad de Talea de Castro, nos dice:

Muchos zapotecos serranos asumen que *el trabajo físico es normal y necesario* para casi todos los seres humanos²⁵⁵.

Identificación y trabajo

Como vector de realización tenemos aquí al *trabajo*, como requisito, medio, y resultado de la realización del sí mismo comunitario, que es el «nosotros», esa experiencia común. Refiriéndose a los mazatecos, Eckart Boege advierte la relación existente entre trabajo e identificación, diferenciación y organización comunitaria; nos dice:

²⁵⁵ González Flores, *op. cit.* p. 25.

Se trata de la transformación de la naturaleza... con la acción humana. El nosotros trabajamos —aun cuando sembrar sea a veces una acción individual— tiene detrás de sí la aldea o las aldeas. En efecto, las estrategias de trabajo están fundamentadas en primera instancia en la organización de la comunidad, pero también por la experiencia que surge del trabajo...

Además del conocimiento colectivo, su transmisión y las formas concretas de aproximarse a la naturaleza²⁵⁶. El trabajo ubica la identificación y diferenciación social en el tiempo y espacio comunitario. Más que ubicar algo preexistente, una *identidad esencial*, algo así como una cosa que un colectivo posee, hablaríamos que en el trabajo se dan las identificaciones temporales, circunstanciales, que componen nuestras vidas. Escribe Jaime Martínez Luna:

La «comunalidad» —como llamamos al comportamiento resultado de la dinámica de las instancias reproductoras de nuestra organización ancestral y actual— descansó en el trabajo, nunca en el discurso; es decir, el trabajo para la decisión (la asamblea), el trabajo para la coordinación (el cargo), el trabajo para la construcción (el tequio), y el trabajo para el goce (la fiesta).²⁵⁷

El sentido de pertenencia expresado en la *guelaguetza* es en sí una interrelación concreta en un tiempo igual de concreto, de personas concretas, y no un *a priori* ni una identidad permanente. El trabajo como realización del *nosotros* comunitario, implica una actividad creadora permanente; común, vital experiencia. El ser comunitario se muestra así como proceso y no como esencia. El nosotros que se autogenera en el trabajo es siempre un nosotros contingente, procesal, provisional, un nosotros múltiple al que cotidianamente hay que refrendar en la acción, en el trabajo comunal. En todo caso, eso que solemos llamar *identidad* es una abstracción inexacta, homogeneizadora y estática.

²⁵⁶ Eckart Boege, 1988, *Los mazatecos ante la nación. Contradicciones de la identidad étnica en el México actual*. México, Siglo XXI, p. 26.

²⁵⁷ Jaime Martínez Luna, *¿Es la comunidad...* p. 34

En el mejor de los casos, la identidad sólo es una creencia políticamente necesaria en situaciones concretas, de cara a la incertidumbre inmediata; en suma, un acto de fe. Más que identidad, en este ensayo consideramos —siguiendo el planteamiento de autores como Gustavo Esteva y Michel Maffesoli— que resulta más adecuado poner el acento en la lógica o procesos de identificación. Señala Esteva:

No hay identidad, no hay nada que sea idéntico en todos los miembros de Chichahuatla, o en todos los mexicanos: no hay nada que todos ellos tengan como idéntico, que los defina con una identidad.

Pero hay lo que puede llamarse, con toda precisión, *procesos de identificación* en los cuales las personas de un grupo humano pueden identificarse con algo, y circunstancial y temporal, limitadamente, sentirse idénticos por su identificación con ese algo²⁵⁸.

Me parece que el concepto «identidad» puede ser útil *todavía*, siempre y cuando se le asigne claramente la condición de *momento enunciado*, por antonomasia provisional, en una red de nudos de relaciones. En la disposición estratégica frente a los otros y en interacción con los otros, con lo otro, nos constituimos en una «lógica de identificación», para usar el término de Maffesoli, cuya temporalidad será variable. Si fuera necesario, para establecer una definición de lo uno y lo otro, hacemos un corte sincrónico, aislamos un punto de la red, una abstracción y simplificación de la complejidad, y decimos «Soy, somos tal o cual», creando la ilusión momentánea de identidad.

Es decir, la identidad sería un instante nombrado, simplemente una distinción discursiva, dentro de un complejísimo entramado de relaciones interpersonales, entre las que se encuentran los procesos de identificación entre personas reales, concretas, de carne y hueso, que *son* al identificarse —trabajando y en su oralidad— con algo o con alguien. Las personas no son dos polos de una relación: son la relación. La temporalidad

²⁵⁸ Entrevista a Gustavo Esteva, realizada por Karla R. Oscura, 19 de mayo del 2003. Universidad de la Tierra, Oaxaca.

y eventualidad de los procesos de identificación nos habla ya de su carácter dinámico, incesante, multidimensional, vivo.

M. Maffesoli nos dice que en las sociedades contemporáneas se ha producido un «deslizamiento desde la *lógica de la identidad* hasta la *lógica de la identificación*»:

La primera es esencialmente individualista, mientras que la segunda es mucho más colectiva. La cultura del sentimiento es pues, consecuencia de la atracción; nos adherimos a ella según nuestras ocurrencias o deseos. Lo que en ella prevalece es una especie de *azar colectivo*. Pero el valor, la admiración, el *hobby* o el gusto que son compartidos se convierten en cimiento, en vectores de ética.

De hecho, la identificación hace que una persona se adhiera a un pequeño grupo o a una serie de grupos, lo que implica una multiplicidad de valores opuestos unos a otros. Es esto lo que pudo crear un falso concepto sobre el narcisismo. Erróneo, si éste se concibe como una retracción al mundo individual, tal como se acostumbra analizarlo. Por el contrario, es completamente legítimo hablar de un narcisismo colectivo si se le comprende como el hecho de producir y vivir una mitología específica. Este narcisismo colectivo, que no tiene nada de individual, pone el acento sobre lo estético, pues lo que él promueve es tal estilo particular, tal modo de vida, tal ideología, tal uniforme para vestir o tal valor sexual, es decir, aquello que tiene el carácter de pasión compartida.

La expresión discursiva de una *identidad* es una adscripción ética, realizada en un contexto específico para la definición política del sí mismo y lo otro. No es más que una *creencia enunciada*. Una creencia y su constitución discursiva y provisional en el «nosotros» sustentado en procesos de identificación. No es que por un momento un colectivo sea idéntico, que todos sus integrantes contengan una cualidad determinada, más bien, diremos que resulta políticamente correcto creerlo. La *identidad* así entendida es simplemente el *discurso* de un confundido acto de fe.

Visto de esta manera, el problema del concepto «identidad» es el mismo que el del «amor», advertido por Marx; o de la «educación», analizado por Illich: un inconveniente gramatical. Du Marais señaló ya en el siglo XVIII el nefasto desconcierto generado al sustituir verbos por sustantivos. El error al decir «tengo una idea» en lugar de «pienso». O «tengo un amor» a cambio de «estoy enamorado»²³⁹. Este fenómeno se ha multiplicado en nuestro lenguaje como condición y resultado, me parece, del sistema económico capitalista. Otro más de los vectores de la dominación. Una tendencia nociva y creciente la de utilizar cada vez más sustantivos para indicar acciones, procesos, que anteriormente eran denotados con verbos. Al expresarnos de esta forma cambiamos también lo connotado, creando una alienación: poblamos el mundo de objetos a poseer, por medio de este tipo de abstracciones, las nuevas cosas creadas por el lenguaje se nos presentan distintas de nosotros mismos, separadas de nuestro vivir, no quedando más remedio que buscar tener aquello que se nos volvió ajeno. Esta enajenación, resultado de la sustitución gramatical de nombres por verbos, elimina la experiencia vital de la persona y la reemplaza por avidez de acumulación, o bien, por el miedo a perder aquella cosa que en realidad es una actividad. El sustantivo «identidad» nos indica falsamente posibilidad de posesión o pérdida de un objeto valioso. Cuando de hecho se trata de una relación, de procesos de identificación y diferenciación social, los cuales simplemente se realizan. Tomar distancia de la «identidad» implica reconocer esa cosificación del vivir para, tal vez, volver a la Vida.

Una sociedad sólo puede perdurar si tiene un fuerte sentimiento de ella misma. Hay momentos en los que ese sentimiento se elabora haciendo la Historia, mirando al futuro, es decir, haciendo proyectos. En otros momentos es el espacio el que desempeña ese papel. El espacio que se vive en común; el espacio en el que circulan las emociones, los afectos y los símbolos; el espacio en el que se inscribe la memoria colectiva; el espacio, en fin, que permite la identificación.

²³⁹ Fromm, Erich, 1978, *¿Tener o Ser?*, México, FCE, p. 37-39; Illich, *En América Latina ¿para qué sirve la escuela?*, Ediciones Búsqueda, Buenos Aires, 1973, pp. 53

El trabajo se da en y a partir del sedimento, constituido con lo pasado en el espacio la necesidad del presente y con la esperanza. La identificación es un ejercicio estético de geografía²⁶⁰, en la medida que se trata de tratar del compartir la experiencia, de estar juntos, en el espacio que se habita y se constituye como territorio. Tal vez, más que de *identidad* habría que hablar de *geografías temporales de los nosotros*.

Por último, nos dice Jaime Martínez Luna:

La comunidad es trabajo y realización humana cotidiana, impregnada de las capacidades e iniciativas no sólo de un conglomerado participe en una asamblea, sino también de los jóvenes que apenas y desde el hogar empiezan a participar de las ideas y el trabajo comunitario²⁶¹.

d. Fiesta comunal

A la mitad —como explosión que propicia— del *trabajo* y la *realización* humana cotidiana, de la que nos habla Martínez Luna, se eleva la piedra del sacrificio. Recordemos esa condición del trabajo, el sacrificio, que si bien tiene su dosis de castigo, también lleva en sí la contraparte complementaria, el estallido liberador de la fiesta. En la comunidad el trabajo es consubstancial al gozo²⁶². Ya sea que se trabaje y en el trabajo mismo se celebre o bien, que el trabajo esté orientado hacia la celebración de una fiesta o que la fiesta sea antesala de un trabajo por hacer o. Enrique Marroquín señala:

En el sacrificio, la muerte libera a la víctima de la temporalidad y la espacialidad, revelando el sentido pleno de la vida que no es una cosa. El sacrificio es un don y sólo se entrega lo que sirve, lo útil. Bataille comprende el sacrificio desde la fiesta. El derroche del excedente y el

²⁶⁰ «La identidad es geografía», escribe Laurel Smihl, *op. cit.*

²⁶¹ Martínez Luna. «¿Es la comunidad nuestra identidad?», p. 35.

²⁶² Esta estrecha relación entre trabajo/fiesta la encontramos también dentro de las culturas de raíz andina, Cfr. G. Fernández, Eduardo, 1993, «Cosmovisión andina y cosmovisión occidental moderna», en *Opciones*, n° 22, *El Nacional*, 13 de noviembre de 1992, p. 13.

banquete sacrificial que reúne a los hombres en comunión para el consumo de la ofrenda, los hace participar del mundo de la intimidad. El desencadenamiento de la violencia —el holocausto— manifiesta cómo la angustia ante la muerte penetra los proyectos utilitarios.²⁶³

Claro, la vida es celebración fluctuante, donde continuamente se hacen votos para que continúe. Luego el desenfreno, siempre el desenfreno. Porque si bien las fiestas patronales son las más importantes en la Sierra Juárez y en todo Oaxaca, la fiesta, como consumación del territorio a partir del trabajo necesario en la guelaguetza, es inherente al habitual drama humano, donde lo cómico y lo trágico es de todos los días nuestro abrevadero.

Por medio de la embriaguez, la danza y la orgía nos perdemos en la inmanencia. Con la fiesta, el espacio y el tiempo sagrados invaden de nuevo la profanidad hasta confundirse... No se trata del retorno a la inmanencia, sino más bien de una conciliación amistosa y angustiosa entre necesidades incompatibles: el mundo de los útiles y el de la sacralidad...²⁶⁴

La fiesta es la culminación del habitar, concreción y cierre de un ciclo de repetición del mito comunalidad, y cierre también del proceso que otorga sentido a lo cotidiano, abriendo nuevas posibilidades de desenvolvimiento. La celebración del Nosotros, del encuentro y desencuentro vigoroso, compuesto, de los unos que hacen comunidad con los unos de otras comunidades. El encuentro presente de lo pasado en el carnaval, de aquello alegremente concluido que se mira otra vez comenzando. Es el intercambio que corona una serie previa de intercambios, con los cuales se constituyó el territorio. Más que proyección hacia un tiempo primordial, lo que la celebración civil, religiosa o de otro tipo hace es ajustar e integrar en un estallido las diferentes temporalidades en las que viven las personas concretas, y en un ritmo compartido se dé

²⁶³ Marroquín, Enrique, 1989, *La cruz mesiánica. Una aproximación al sincretismo indígena*, Oaxaca, Palabra ediciones/ IISUABJO, p. 145

²⁶⁴ *Idem.*

la pulsión vital de la comunidad. La comunidad (y los grupos) crea un pacto con ella misma a través del sacrificio ante aquello que no admite reducción ni cuestionamiento. Escribe la *Trova* sobre la fiesta:

...Se realiza con la participación colectiva tanto en la organización, realización y disfrute de la misma... La fiesta es un espacio de disfrute comunal, donde se comparte entre los habitantes de la misma comunidad y con otras comunidades, los éxitos, los fracasos y las esperanzas de un año de trabajo, de esfuerzo, de dedicación. Por ser este un espacio de distribución y consumo, cada comunidad pone lo mejor de sí.²⁶⁵

Caterva de fiestas, ciertamente, pero es la fiesta anual en honor al santo Patrón la que concentran el esfuerzo, las expectativas, los juegos de valor, y se toman cruciales la valoración de los principios y el álgebra del prestigio comunitarios. El sistema económico comunitario, y eventualmente el sectorial, intercomunitario, se reestructuran, estableciéndose nivelaciones en las desigualdades derivadas del ciclo mismo que se cierra o sedimentadas; en este sentido la fiesta actúa como mediación en las relaciones sociales, políticas y económicas dentro y hacia fuera de la comunidad. La acumulación de capital es regulada, entre otros factores, por la fiesta, a través de las políticas de reciprocidad que implican el reconocimiento, el intercambio y la celebración comunitaria. Hoy, tras el deterioro económico que el ámbito rural –entre otros- ha sufrido, en muchas comunidades la institución del Mayordomo como el responsable de organizar y brindar gran parte del conjunto que es la fiesta, es sustituido por Comités de festejos, elegidos en asamblea de ciudadanos, los cuales se encargan de obtener los recursos suficientes –a través de rifas, venta de comida, colecta de cooperación económica, etc.-, y de organizar la logística necesaria para la celebración. Sin embargo, el resto de la comunidad participa de uno u otro modo antes, durante y después del festejo, porque se celebra a sí misma, ya que en ella se cifran la fuerza de este y otros mundos. Y la esperanza –que no la certeza- es repetirse, y sobretodo, perdurar, eso sí, en comunidad. Ya sea Mayordomía

²⁶⁵ Fundación Comunalidad, A.C., *et. al.*, *Áreas Comunes* ..., p. 15.

o Comité el principio regulador de la fiesta es el mismo: emplear el excedente anual para celebrar. Lo cual muestra una lógica de no acumulación económica, puesto que el interés tiene un carácter distinto. Profundo como mencionamos párrafos arriba, pero también de carácter socioeconómico: se asegura cierta igualdad en la propiedad de recursos, se evitan las groseras disparidades. Otra vez la economía del prestigio pesa más que la monetaria. La participación reditúa capital simbólico.

No son los sujetos individuales pues, sino el conjunto que hace la vida sobre un territorio, proceso vital que se consume con la fiesta, donde se intensifican las relaciones, los contactos, la comunicación social, la distribución y el consumo de recursos, los encuentros, las interacciones con lo humano y lo sobrenatural, con lo divino. Las interacciones sociales que se dan en la fiesta, nos dice Vania Salles, son tanto de naturaleza programada como de índole azarosa. Bien conocidas son las historias de noviazgos que comienzan de manera fortuita en una fiesta, que se llenan de días de gloria y de soles y lunas y llagas. De lágrimas y besos. Desencadenando algunos en caídas tan rotundas como el matrimonio. Los noviazgos son vínculos estructurados y estructurantes de la familia, en tanto modo de integración de la urdimbre. Relaciones que se fijan de manera más o menos duradera en el sedimento²⁶⁶.

Un simbolismo interesante de la fiesta se encuentra en el *Códice Telleriano-Remensis*, en el mes de *huei tecuhtli*, donde el elemento fiesta está representado por un disco en la mano del personaje. El disco tiene un pequeño círculo en el centro y alrededor de éste otros cuatro, equidistantes y simétricos, de distinto color, con una indicación de movimiento hacia el centro:

La fiesta es, con esto, el tiempo que surge de los cuatro circulitos externos, en lo que puede ser la representación de la superficie de la tierra con el corte de los cuatro troncos y el ombligo del mundo.²⁶⁷

²⁶⁶ Salles, Vania, 1995, «Ideas para estudiar las fiestas religiosas: una experiencia en Xochimilco», *Alteridades*, año 5, num. 9, México. UAM-Iztapalapa, p. 31 y 39.

²⁶⁷ López Austin, *Los mitos del tlacuache*, p. 95

En nuestro planteamiento de la comunalidad, la fiesta es uno de los ejes, uno de esos cuatro troncos, vectores primordiales que, junto al territorio, la autoridad y el trabajo, giran en la Tierra espiral. El ombligo y el corazón están en Nosotros y los Otros, en su propia espiral. Ambas, realizándose en el mismo impulso de la espiral afuera.

Ahora bien, de los fundamentos de la Tierra espiral se desprenden, extienden, saltan, fluyen, bailan, los que llamaremos, por hoy, *andamiajes*: instituciones, principios, valores, derecho, oralidad y sedimento comunitarios. Veamos dicho despliegue.

Instituciones de la Comunalidad

a. La Asamblea

Es la máxima instancia de reflexión, discusión y decisión. La autoridad se divide en Municipal o administrativa, y en Comunal, esta última, directamente responsable de la defensa, conservación y regulación de acceso a los recursos naturales. Pues bien, estas dos autoridades se construyen en sus respectivas asambleas, las cuales no coinciden necesariamente puesto que en la primera asisten todos los ciudadanos, o mejor dicho, un representante de cada cabeza familiar. En la segunda asisten sólo los comuneros, es decir, quienes tienen directamente obligaciones y derechos con los recursos forestales. Además, existen asambleas de otro tipo, que responden a las necesidades concretas de educación, salud, etc. Como la asamblea de padres de familia de las escuelas primaria, preescolar, secundaria; asamblea del comité del Centro de salud...

Por ello, la asamblea es la figura de donde se deriva la estructura ejecutiva del poder comunal a todos los niveles. En su seno las decisiones se construyen por consenso. El voto no es secreto. Cada participante tiene el derecho de argumentar su postura sobre el asunto en cuestión y la obligación de escuchar las posiciones contrarias, hasta que el colectivo toma una decisión que será acatada por todos. En la asamblea se garantiza la relación cara a cara entre lo ejecutivo, que es la autoridad elegida en ella y objetivada en el sistema de cargos, y la población. Así como en asamblea se asignan los cargos de autoridad, ésta rinde cuentas al pleno de sus acciones en ese mismo espacio, donde incluso puede ser removida. Aquella construcción del consenso.

La comunidad no es homogénea, la participación no está dada por el nivel socioeconómico.

b. El sistema de cargos

Como se mencionó son las estructuras ejecutoras del poder. Empleamos el plural puesto que se dividen en cívicos, comunales y religiosos. En los tres casos, el nombramiento, dado en asamblea, para ocupar un cargo es obligatorio, ya que negarse a asumirlo implica el rechazo generalizado, y en algunos casos, la pérdida de derechos.

Además, se realiza en forma gratuita, lo cual requiere, en muchas ocasiones, de enormes esfuerzos por parte del recién nombrado y de su familia. Por esas dos características –obligatoriedad y gratuidad– frecuentemente se habla de una economía del prestigio, diametralmente lejos de la monetaria, donde el servicio a la comunidad representa el valor máximo, obteniéndose a cambio reconocimiento social.

Otra característica importante es su temporalidad: el cargo puede durar de uno a tres años, dependiendo del que se trate. Esto implica la no-especialización, lo cual resulta un doble filo: en el caso de la autoridad de Bienes Comunales, los cuales administran un aserradero, el relevo permanente en los cargos de dirección impiden que se formen cuadros que den eficiencia a la empresa comunal, que quienes son recién nombrados ignoren el funcionamiento y cometan los errores propios de la inexperiencia. Sin embargo, esta situación impide que se forme una clase política permanente que se enquistase en el poder con nefastos resultados de dominio concentrado. La rotación propia del sistema de cargos evita esa lamentable condición tan conocida en nuestras benditas sociedades democráticas.

En el ámbito civil se inicia con el cargo de Topil o policía, sigue el Mayor de policía: pueden seguir los Comités (salud, escolares, de las fiestas patrias, etc.), o bien como suplentes de cargos superiores, Tesorero, Regidor, Síndico, Presidente y Alcalde.

Como mencionamos, los directamente responsables de la defensa y regulación del acceso al gozo de la tierra es el Comisariado de Bienes Comunales. Pedimos una

disculpa al lector porque en estos momentos carecemos de la lista completa del escalafón de cargos en ese organismo.

Con respecto a lo religioso se cumple el cargo de Topil de la iglesia, luego el de Sacristán, Fiscal, y Presidente de la iglesia. Una figura importante dentro de esta estructura es la del Mayordomo de la fiesta, aunque ésta puede realizarse independientemente del orden señalado arriba. Volveremos más tarde sobre este punto.

En nuestras comunidades el poder es un servicio, es decir, la ejecución de lineamientos de una *asamblea*, de una colectividad. Entre los mestizos significa el ejercicio de las decisiones de la propia autoridad que ha sido elegida mediante mecanismos electorales poco controlados por la sociedad. Una autoridad en comunidad es prácticamente un empleado al servicio de todos, un empleado al que no se remunera, al que no se le permite diseñar, y si esto ocurre lo diseñado puede realizarse sólo si existe la consulta. Los afanes individuales se ven así limitados, por más sanos que sean²⁶⁸.

La primera descripción de esta institución la realizó el antropólogo Sol Tax en una publicación especializada. Y al parecer fue su colega Frank Cancian quien acuñó el término sistema de cargos²⁶⁹. En verdad un vistazo demasiado reciente a un proceso tan viejo y vertiginoso.

Dos rasgos destacados en el multifacético y multifuncional sistema de cargos son: que actúa como mecanismo nivelador de las condiciones económicas dentro de la comunidad; el otro, su carácter político, que nos hace pensar en formas de democracia directa o radical²⁷⁰.

Hay que hacer notar también su flexibilidad, para adaptarse a las nuevas situaciones (migración, creación de nuevos comités) Esta flexibilidad se convierte en

²⁶⁸ Martínez Luna, Jaime, 1993, «¿Es la comunidad nuestra identidad?», en Ojarasca, s/n, p. 36.

²⁶⁹ Korsbaek, Leif, 1997, *El sistema de cargos y el derecho consuetudinario*. Ponencia presentada en el seminario: La Montaña de Guerrero en el Tercer Milenio. Mimeo, p. 9 y 14.

²⁷⁰ Korsbaek, op. cit., p. 10.

diversidad, puesto que a pesar de practicar un modelo jurídico similar, cada comunidad lo realiza a su manera. Korsbaek nos menciona su adaptabilidad, puesto que este sistema, como es bien sabido, no es exclusivo de las culturas en Oaxaca, pudiéndose ubicar desde Michoacán y Veracruz, hasta Guatemala, es decir, Mesoamérica²⁷¹.

c. Tequilo

Es el trabajo colectivo para el bien común. También se le conoce como Gozona. Algunas de sus características son: obligatoriedad, puesto que su convocatoria proviene de una discusión de asamblea o de la autoridad civil o comunal, en todos los casos de la necesidad de solucionar un problema que afecta al conjunto y que sólo puede o debe solucionarse en colectivo. Puede ser general, en el caso civil, y será obligación de todo ciudadano asistir. En caso contrario el ausente se hace merecedor a una sanción. De la misma forma sucede con los tequios convocados por la autoridad comunal (limpieza de los límites comunales, por ejemplo), o por los distintos comités. En estos casos, asisten quienes están relacionados directamente con dichas instancias.

El tequio no es remunerado económicamente. Aunque actualmente hay quienes pagan una suma a otra persona para que asista a los trabajos en su nombre.

Implica inversión de tiempo y esfuerzo por parte del ciudadano, y además de resolver problemas o cubrir necesidades sirve como un termómetro de la participación en comunidad. Sucede en todos los espacios y niveles, no necesariamente como resultado de una decisión de la autoridad: el tequio puede ser impulsado por una familia o un barrio, incluso por instituciones civiles distintas al cabildo. Como dijimos, al participar en él se muestra el grado de compromiso con el colectivo, el interés por pertenecer y el deseo de que ese colectivo continúe.

²⁷¹ Korsbaek, *idem*, p. 10.

Principios en la Comunalidad

a. Guelaguetza

El principio básico de la comunalidad es la *Guelaguetza*, en el sentido fuerte, germinal, de la palabra. Digamos, el *principio de identificación*. Andrés Henestrosa advierte que *guelaguetza* proviene de *guendaliza*²⁷² y puede comprenderse como *parentesco, amistad y vecindad*:

Esa sílaba final, *za*, en efecto entra en todas esas palabras que hemos enumerado, y es inseparable de cuanto atañe a la cultura zapoteca. Así, el nombre del idioma y de la raza de estos indios la incluye y está presente en todas aquellas cosas que la definan en lo esencial.

Y agrega:

[Sería] el hecho de pertenecer a una misma comunidad, esto es a la condición de ser familiar, vecino, amigo, huésped, en una palabra, prójimo o próximo. Guelaguetza significa, pues, *ese ánimo de servirse entre sí los hombres en la certeza de que todas las alegrías y todas las desventuras pueden ser en un momento dado propias de cada uno*.²⁷³

²⁷² *Guendaliza*’a en el Istmo; *Guelaguetza* en los Valles centrales; y *Gozona* en la Sierra Norte. Vega Arcos, Rosendo, 1997, *La magia de Oaxaca. ¿Lunes del Cerro o Guelaguetza?*, Oaxaca, Cultura para el Nuevo Milenio, A.C., p. 41.

²⁷³ Henestrosa, Andrés, 2001, *Mágica y hechicera oaxaqueña*. México: editorial Miguel Ángel Porúa, p. 10, 15 y 16; las cursivas son mías.

Guelaguetza sería la disposición y el acto de caminar con el otro cercano —*bene gaxia*, «gente cercana», diría doña Jose— en los momentos claves de la vida. Ciertamente, nos dice Rosendo Vega: «la ayuda mutua entre familiares, compadres, amigos, en fechas de compromiso: labores agrícolas, bodas, nacimientos, bautismo, eventos familiares, funerales, para el que la necesita. Obliga a reciprocidad»²⁷⁴. Pero, esta actitud de ser con el otro, es también, como señala Rule Domán, «ánimo de fiesta compartida»²⁷⁵. Por ello, me resulta extraño el final de la siguiente afirmación de Henestrosa:

[La guelaguetza] viene de la más remota antigüedad, de tal suerte que no dejando de manifestarse sus efectos, *no puede decirse en realidad que entraña reciprocidad*.

Si entiendo bien lo escrito en la línea previa por Henestrosa, de quien nos servimos de lo lindo, en el sentido de que la guelaguetza no necesariamente implica lo recíproco, permítidme por un momento afirmar lo contrario, al menos en lo que concierne al planteamiento que sobre la comunalidad deseo proponer: la reciprocidad es la estrategia íntima en la actitud que une a los hombres de una colectividad y que aquí denominamos guelaguetza. Tal vez copié mal la cita, quizá un error en la edición...

Si bien, como el mismo Henestrosa afirma, en otro ensayo del texto citado, «la patria es el idioma», y consideramos que la lengua zapoteca, *el idioma*, en el sector Sierra en su mayoría se ha perdido lamentablemente su empleo como fuente de sentido de lo que existe, la oralidad permanece como potencia cotidiana: el término guelaguetza es empleado actualmente en Ixtepeji para referirse a este complejo sistema de intercambio que configura el sentido de pertenencia comunitaria.

En la prensa de hoy apareció el artículo de un escritor gringo que compara su país con Europa en cuanto a posturas de lo que parece la encrucijada de todas las madres y un fósil viscoso, pesadilla desgranada en los muros de Ur.

²⁷⁴ Vega Arcos, *op. cit.*, p. 40.

²⁷⁵ Rule Doorman, Alfonso, 1997, «Luula'a, Gueche-Za'a. Oaxaca, el pueblo de las nubes», en Vega Arcos, *op. cit.*, p. 71

Me pregunto cómo puede alguien «amar» algo tan abstracto e imponderable como un país²⁷⁶.

E. Said escribe cuando el funesto demente con cara de *Mad* tuerce su ruina desde el cielo pero, aún así, me parece válida. ¿Cómo puedo desde aquí albergar algo menos que poco por una entidad tan plena de lo irreal? México es palabra malherida, sospechosa. Quiero decir: se trata de un significante tan mal llevado y traído que desde la acera o en el solar muestra su aparatoso vacío. No es modelo de referencia primaria entre la gente cercana a la hora de hacer la vida²⁷⁷.

Aunque, curiosamente, a pesar de su relevancia en la invención de lo cotidiano — Certeau dixit—, *guelaguetza* no se emplea de manera habitual, me parece que podemos con esta noción referimos —siguiendo a Michel Maffesoli— como *paradigma estético de la comunalidad*.

La estética comunalitaria está determinada por las políticas de reciprocidad emanadas de las instituciones inscritas en la comunalidad. Me explico. La estética la entiendo según la interpretación de Michel Maffesoli, «en el sentido etimológico del término que puede dársele a la palabra *estética*, es decir, experimentar o sentir algo en forma común»²⁷⁸. En otras palabras, proponemos comprender a la comunalidad como el *arte de la guelaguetza*. La comunalidad sería, en los términos de ese autor, un *narcisismo colectivo* en tanto se le entienda «como el hecho de producir y vivir una mitología específica». De ahí que se desprenda esta condición estética de la necesaria implementación de una ética particular que posibilite el bienestar de una sociedad en permanente actualización. Esto implica un adecuado auto-gobierno en términos de libre determinación. Por ello denomino políticas de reciprocidad a la normatividad estratégica que fundamenta a la ética comunalitaria. La *Guelaguetza* es la unidad indisoluble de ética y estética comunitarias²⁷⁹. Y en este sentido, se enfrenta a la *ética capitalista*, estudiada por Weber, al paradigma de acumulación económica, competencia y progreso

²⁷⁶ Said, Edward W. «Europa versus Estados Unidos», *La Jornada*, 11 de nov. 2002, p. 34.

²⁷⁷ Aquí valdría recordar la noción de «*Matría*» propuesta por Luis González...

²⁷⁸ Maffesoli, «Sobre el tribalismo».

²⁷⁹ Esta unidad se daba, por ejemplo, entre los antiguos griegos, en una época que ya el Platón de *Las Leyes* echaba de menos; Jaeger, *op. cit.* p. 1035.

individualista²⁸⁰, al *modo existencial del Tener* (opuesto al de *Ser*), en los términos de Fromm²⁸¹. Al parecer, Jaime Luna designa con el neologismo «Compartencia» lo que en este ensayo llamamos *Guelaguetza*:

El compartir podría resultar un concepto utópico frente a la imposición, pero también es otra forma de resistencia. Compartir es desprenderse de lo que tú eres: eres más que el otro, que tú mismo. Es por ello una actividad que implica respeto, entrega y concordancia. En esta medida, la compartencia es lo que hacen todos en una comunidad y que quede claro que no hablo de comunión religiosa, sino de compartir la energía, la capacidad y la información. Compartir la vida también es creatividad, es hacer cosas nuevas en cada momento.²⁸²

Optamos por *Guelaguetza* debido a la tremenda carga de sentido en la palabra. Se construye en el despliegue de políticas de reciprocidad que se operativizan, por decirlo de algún modo, a partir de las estructuras de organización comunitarias: Territorio, Asamblea, Sistema de Cargos, Tequio, Lengua y Fiesta. No se trata de figuras fijas y autónomas. Más bien podemos imaginar pensamiento y prácticas sociales —como la cosecha o la charla entre compas con un trago de mezcal— donde se concretan, integradas, interdependientes, de diversos modos, en tanto normatividad y cualidad comunalitaria. Se cristalizan en la medida que constituyen la actitud asumida desde lo cotidiano comunitario.

Esto supone la existencia de principios relacionales que configuren la conducta personal y comunal. Consideramos que la reciprocidad es el principio ético a partir del cual, como se mencionó arriba, se constituye el Territorio, ese proceso raíz. La reciprocidad, en este sentido, se orienta a partir de un «horizonte de posibilidad» determinado por la *Guelaguetza* y la contingencia.

²⁸⁰ Weber, Max, 1980, *Ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, Fontamara.

²⁸¹ Fromm, op. cit.

²⁸² Martínez Luna, Jaime, 2003, *Comunalidad y desarrollo*, Oaxaca, CONACULTA/CAMPO A.C., p. 38-39.

La Guelaguetza sería entonces el principio de identificación comunitario, en la medida que asegura la continuidad en el tiempo, la permanencia. Es la celebración con el otro y el trabajo necesario para ello. Es decir, la fiesta requiere trabajo, es trabajo, de la misma forma que después del trabajo viene la fiesta: la compartencia es resultado y a la vez genera el trabajo comunalitario. Las políticas de reciprocidad a partir de las cuales se configuran las instituciones comunitarias tienden o están orientadas hacia el compartir de la Guelaguetza. Este movimiento de lo ético hacia lo estético constituye a mi parecer el de mayor relevancia en la dinámica interna de la comunalidad. Con Guelaguetza nos referimos al equilibrio que toda cultura busca construir. En este sentido es sedimento, realización y utopía. Es el objetivo de los propósitos.

La Guelaguetza como principio de conservación y control de las tensiones internas²⁸³, es la consumación del territorio comunal.

b. Reciprocidad

La predicación moral, advirtió Borges refiriéndose a uno de los procedimientos abundantes en el libro de las *Mil y una noches*, requiere de dos facultades: «la de combinar con majestad palabras abstractas y la de proponer sin bochorno un lugar común»²⁸⁴. Veamos como nos va con la reciprocidad.

Principio ético. Conducta moral. En el hacer diario, lo recíproco en tanto premisa del *ethos*. Por decirlo así, esquema estratégico de la práctica cotidiana, de la conducta con el otro que es gente cercana, próxima. La reciprocidad es el principio ético de la comunalidad en la medida que puede ser reconocida como disposición en la conducta comunitaria.

²⁸³ En este sentido cabe mencionar que coincide con el primer «imperativo funcional» al que todo sistema social debe enfrentar, desde la perspectiva estructural-funcionalista que resume Mauro Wolf, 1987, *La investigación de la comunicación de masas. Crítica y perspectivas*. México: Paidós, p. 70.

²⁸⁴ Borges, Jorge Luis, 2001, «Los traductores de las 1001 Noches», *Historia de la eternidad*, Madrid, Alianza ed., p. 143.

Escribe Villoro citando a Vachon comentando a Temple:

La reciprocidad se define como la reproducción del don, y el don ya no puede ser considerado como una forma primitiva de intercambio, sino su contrario²⁸⁵.

El primer aspecto de las políticas de la reciprocidad es que se tratan de intercambios. Otro es su carácter cualitativo. Y fundamentalmente surge del servicio. Pueden ser rutinarias o discrecionales. Renovadas y repetidas.

Los intercambios y la responsabilidad que implica el compromiso de la reciprocidad, son resultado, por un lado, de estrategias diseñadas dentro del horizonte del mundo de vida. Y por otro, de la emoción, del sentimiento. La ruta del sentimiento. Que a su vez podría verse como causal y casual. Veamos el primer tipo. Escribe Morin:

La estrategia es la conducción razonada de una acción en una situación y un contexto que comportan incertidumbre y, eventualmente, peligros. Una estrategia se elabora en función de finalidades y de principios, considera diversos guiones posibles del desarrollo de la acción, elige el que le parece más adecuado según la situación: a veces, mejor es adoptar un guión que minimice los riesgos pero también las oportunidades... La estrategia modifica sobre la marcha, el guión de la acción en función de las informaciones, reacciones, albures, acontecimientos, apariciones o suspensiones inesperadas de obstáculos, y se enriquece en experiencia y en aptitud para responder a la adversidad.²⁸⁶

El espacio de la reciprocidad es el de la casa, la calle, el monte, el barrio, entre vecinos, familiares y amigos...

Un rasgo de las instituciones comunalitarias es el carácter paradójico de sus políticas de reciprocidad: la disminución o aumento del capital simbólico de una persona o familia en juego dentro de la economía de prestigio a partir de su participación en la

²⁸⁵ Villoro, *El poder...*, p. 369

²⁸⁶ Edgar Morin y Anne B. Kern, *Tierra Patria*. Barcelona, Kairós, 1993, p. 176

Fiesta o el sistema de Cargos, por ejemplo, implica desde ya una distinción social, un reconocimiento que separa. Y al mismo tiempo, esa participación borra las diferencias, diluyendo el *conato de individuación* en el «nosotros» de la experiencia colectiva. Las instituciones en este segundo momento actúan como mecanismos de nivelación y control social. Separan para unir. Distinguen con el ánimo de garantizar la indiferenciación al interior de la comunidad. Antes que contradictorio se trata más bien de un sistema circular.

Vachon escribe (refiriéndose a D. Temple):

La economía de la reciprocidad, al contrario, está motivada por la necesidad del otro, por el bien común, entendido no como la suma de los bienes individuales (la colectividad) sino como el ser comunitario, ese tercero incluido e indivisible que no es reductible a la suma de sus partes y que no puede ser propiedad de nadie²⁸⁷.

Aquí, hemos dicho, ese tercero excluido e irreductible a sus partes es el Nosotros.

Se advierte la inestabilidad subyacente en esta paradoja de las políticas de reciprocidad. Al ser la comunalidad un mundo de vida en interacción con otros, de posición subalterna en el contexto nacional y mundial²⁸⁸, es posible que en ocasiones el impulso de la distinción sea más fuerte que los mecanismos niveladores y que la lógica individualista se imponga al interés comunitario. Entonces deviene un conflicto. Hay peligro: acecha la desintegración.

El arte de la guelaguetza no es, claro está, un estado deslumbrante de felicidad o algún disparate similar. Es la cristalización y el proceso derivado de las políticas de reciprocidad. Sedimentación de prácticas anteriores, histórica y socialmente determinadas, y la utopía organizadora en la boca de la contingencia. Si bien, es un momento estratégico para la reproducción cultural, está lejos de la lógica puramente

²⁸⁷ Cfr. Villoro, op. cit. p. 369

²⁸⁸ Pienso aquí principalmente en la imposición de un sistema escolar oficial; los contenidos en los medios de comunicación electrónica; la lógica del mercado y algunas de sus secuelas como la baja rentabilidad de la producción agropecuaria, migración a los núcleos urbanos...

prometeica, propia de la razón instrumental. Más bien, puede verse como la complementariedad de lo prosaico y poético, elementos de alternancia necesaria, nos recuerda Morin, de la vida²⁸⁹. El *Homo sapiens* también es *Homo demens* en su inaprensible complejidad.

La adecuación cultural no es simplemente sumar nuevos elementos, como resultado de la interacción de mundos de vida, al conjunto preexistente sino que esa innovación implica la recomposición de las regulaciones vigentes en el sistema, creando con ello una nueva regulación, una nueva disposición de resistencia. Lo que Morin llama el principio dialógico que vincula transformación y regulación:

Toda transformación es desorganizadora/ reorganizadora. Descompone antiguas estructuras para construir otras nuevas. Cualquier innovación renovadora es una desviación y, como las regulaciones preestablecidas anulan las desviaciones, debe quebrar estas regulaciones pero reconstruir otras nuevas para evitar desintegraciones que anularían la propia innovación²⁹⁰.

Retomar esto: dentro de la comunidad se asumen diferentes “papeles”, se construyen diferentes personajes a partir del deslizamiento que el “nudo”, que es la persona, hace a través del entramado de relaciones. «Dicho carácter secuencial es lo que permite hablar del rebasamiento del principio de individuación».

La *guelaguetza* y las *políticas de reciprocidad* —estética y ética de la comunalidad respectivamente— son dos vectores culturales interdependientes que expresan la lógica de resistencia de un tipo de sociedad sometida por modelos de vida externos durante su participación en la modernidad. Ambas son resultado de ese choque cultural y con ellas se busca garantizar la permanencia física y simbólica del colectivo frente a la contingencia. No se trata de valores románticos o de llano atavismo: son disposiciones pragmáticas, actualización de y para la sobrevivencia.

²⁸⁹ Morin y Kem, *op. cit.*, p. 172.

²⁹⁰ *idem*, p. 177

Entre otras cosas, hacen evidente que el sentido de la persona sólo se adquiere en relación con los otros, en su participación comunitaria. Y recuerdan la validez del agudo señalamiento de Nietzsche: «Ese antiguo e ilustre “yo” no es [...] por decirlo suavemente, sino una hipótesis, un alegato; ciertamente no una certeza inmediata»²⁹¹. Hipótesis del individuo libre y soberano hecha pasar por verdad absoluta dentro del discurso y proyecto civilizatorio hegemónicos desde el inicio de la era moderna, que para nuestro caso corre a partir de la invención de América. Es decir, la modernidad en tanto proceso multideterminado no tiene un momento inicial exclusivo ni le corresponde un tipo único de pensamiento. La modernidad es la configuración global de las culturas dentro del capitalismo, sin que aquella sea una mera agregación de éstas. Más que una entidad monolítica y unidireccional me parece pertinente verla —para usar la terminología de Pierre Bourdieu— como un campo de lucha cultural, conjunto de posiciones y trayectorias históricamente determinadas y enfrascadas en un juego de alianzas y enfrentamientos, imposición y resistencia, a partir de reglas y recursos específicos, donde los jugadores buscan mantener o trastocar el dominio del sistema, o la hegemonía según Gramsci. Los jugadores han sido las distintas sociedades, culturas, mundos de vida del planeta. La posición dominante ha variado a lo largo de los siglos pero se mantiene circunscrita entre el llamado «occidente».

En términos culturales el dominio sustentado por lo que generalmente se conoce bajo el nombre de pensamiento moderno occidental, asociado con la Ilustración, si bien es hegemónico, de ninguna manera es único. Dentro y fuera de ese «pensamiento moderno» existen infinidad de variantes y el modelo occidental mismo es producto del intercambio, de la no siempre amable interacción con otras culturas. Al ser la modernidad interrelación jerarquizada de culturas cada región construye una forma particular, su modernidad, en la medida que ha podido operar dentro del contexto de dominación capitalista.

Ahora bien, la modernidad subalterna en la Sierra Juárez se estructura, como hemos apuntado ya, de premisas muy distintas a las del modelo hegemónico. La

²⁹¹ Citado en Maffesoli, loc. cit.

interdependencia social implícita en la guelaguetza y la reciprocidad nos habla, insisto, de la irrealdad del individuo y su ilusoria libertad.

c. Complementariedad

En primer lugar se parte de la clasificación binaria del mundo, comenzando por lo más básico que tiene la comunidad: su tierra.

Para entender adecuadamente este sistema de oposiciones binarias debemos relacionar la clasificación con el mito: todos los seres de este mundo han sido formados por dos tipos de fuerzas sobrenaturales que podemos distinguir como celestes, calientes, masculinas, luminosas y secas, por una parte, y terrestres, frías, femeninas, oscuras y húmedas, por otra. *Son las fuerzas que se unieron en Tamoanchan*. Los seres mundanos son mixtos; su origen genérico e individual y su historia particular los colocan a uno o a otro lado de la división global de todo lo que existe²⁹².

Alfredo López Austin nos aclara que la distinción binaria se basa en la calidad que como destino tienen los seres y que esto implica considerar la existencia de la naturaleza y sobrenaturaleza como ingredientes integrados de lo real. Calor/ frío no es una indicación térmica sino la «carga» intrínseca, sobrenatural de algo. Esta «carga» estaría estrecha, profundamente, vinculada con la estructura del Sistema de Cargos comunal, donde el servicio es obligación natural, destino. Es participación. Además, hay que considerar que los seres no son puros, más bien mixtos y su naturaleza dependerá de una calidad dominante. Esta calidad puede ser manifiesta o no ser perceptible directamente, es decir, puede estar fundada en una oposición esencial (creer en una cualidad esencial de x, y en una cualidad y esencial), definirse en términos absolutos (el ídolo de obsidiana venerado por los antiguos ixtepejanos era muy caliente debido a la naturaleza de

²⁹² López Austin, *Los mitos...*, p. 244; las cursivas son mías.

material y no necesitamos una contraparte para asegurarlo) o bien relativos (una mujer morena es más "caliente" en relación con una mujer de piel blanca) Por ello, nos dice este autor: «en la clasificación es importante no sólo la calificación, sino la apreciación del grado»²⁹³. A los grados de la cualidad nos referiremos en el siguiente apartado.

Esto nos lleva a reconocer la posibilidad de distintos tipos de oposición: contradictorios (comestible/ no comestible), contrarios (frío/ calor), simétricos y asimétricos, asociados...²⁹⁴ Sin embargo, consideramos que todos ellos están dentro del esquema conceptual serrano como del tipo complementario, sin que estrictamente lo sean. La noción de complementariedad, expresada en sus términos más viejos y celulares, se da en la relación hombre/ mujer y considero que más allá del antropocentrismo que pueda sugerir, se trata verdaderamente de la polaridad básica en que se funda la actividad primaria del mundo en cuestión: el sistema productivo-alimentario²⁹⁵. En otras palabras, emana del primer diálogo, del más original proceso de significación entre nuestra especie y la Madre Tierra.

El fin de semana pasado Herminio y Víctor me visitaron aquí en Oaxaca. Y pus ya encarrerado el ratón le platique sobre las líneas escritas arriba. Como siempre me escuchó con el gesto condescendiente de quien sabe lo innecesario de tanta palabrería que quiere sonar teórica. Y resumió:

Debe ser como una yunta. Hombre y mujer jalando parejo para cultivar bien el terreno. Ninguno es más porque somos diferentes, pero los dos formamos la yunta. No puede uno sin el otro...

Esto no significa, insisto, que sea la única polaridad importante en Ixtepejil, pero creo que las demás se «desprenden» de ella, como caliente/ frío, arriba/ abajo, luz/

²⁹³ López Austin, op. cit., p. 242-242

²⁹⁴ *Idem*, p. 242

²⁹⁵ Al respecto leemos en Nigh R. y Rodríguez N.: «La mayoría de las culturas indias de América cuentan con una geografía semejante [a la de los antiguos pueblos celtas, donde un centro sagrado representa la relación de la comunidad con la Naturaleza]; tales manifestaciones son expresiones culturales contundentes que definen la relación entre lo masculino, lo femenino y de estos con la Naturaleza». *Territorios Violados. Indios, medio ambiente y desarrollo en América Latina*. México: CONACULTA/INIL, p. 27.

oscuridad, lluvias/ secas, etc. O sea, que esa primer oposición binaria funda «una clasificación holística que remite su explicación al mito en toda su amplitud, como orden de creencias en torno al origen del mundo y al curso permanente de las influencias divinas sobre la tierra».

Quedé con unos amigos de ver una película, soberbia por mejores señas, que daban esa noche: *Lost Highway* de David Lynch. El *doppelganger* llevado a la cimas para que, en ese límite, reviente junto al espectador. La dualidad en una versión nueva, distinta a la planteada en el «Cantar de los cantares» o el «Popol-Vuh» Que, sin embargo, las contiene como sedimento de lo dicho. Lynch actualiza el antiquísimo problema. Y no tiende un puente para auxiliar al espectador. Deja en su posibilidad de lectura, es decir, le concede al otro, la realización misma de sus expectativas como autor.

Estamos acostumbrados —compartimos convenciones simbólicamente reconocibles— que una película gringa tenga una persecución. Hemos visto muchas. El protagonista —el primer combatiente— huye en su auto mientras alguien —la policía en este caso, en tantos casos— lo persigue. Pero, a diferencia de otros textos, en protagonista huye porque acaba de decir que Andy murió. Él narra a sí mismo, se cuenta lo que ya se había dicho, dicho sea de paso, por él mismo. El doble adquiere dimensiones que todavía no estamos en posibilidad de definir. ¿Por qué se borra en la fotografía la imagen de una de las mujeres *doppelganger*? Hábilmente la atmósfera construida para la casa del matrimonio es plana y hasta cierto punto claustrofóbica en el inicio. Pero ella deja ese mutismo, esa forma lacónica y «brinca», mira al mecánico, suena la rola de Lou Reed, y quedan flechados. Pero él trae las marcas de ese salto: recordemos su frente ampulosa, herida. Y recordemos que él ni ella recuerdan. No obstante, este olvido se labra sobre lo que ya se sabe. No podemos creer que no sabían de antemano. Cuando ella, la rubia, mira y Reed canta, debemos conceder al menos que entre manos trae algo. Imposible que actuara desde la nada.

¿Es lícito tomar las metáforas contemporáneas para significar lo que suponemos fue, en otra noche en otro mundo? Parto de que David Lynch lee los textos anteriores a su propia acción y escribe algo. Más allá del valor que le podemos asignar a su nuevo texto debemos reconocer una búsqueda, una forma que tiene él de construir su propio

sentido de la vida: la interpretación es una condición del presente. Es en el aquí y ahora que nos despeñamos en ese abismo que llamamos cultura. Estamos rodeados, porque así nos fue dado, por contemporáneos. En esa situación E. M. Cioran trata de truquear, al menos en su discurso, y nos habla del gusto que habría tenido de haber nacido 500 años antes, o después, del hombre y no ser su contemporáneo. Era su deseo. Ingrediente como pimienta que cocinaba en su espera.

d. Integralidad

En el horizonte de la comunalidad, lo real, lo existente, es un continuo entramado sin solución, interdependencia total, fracturada claro está, en permanente cambio. No la visión del pensamiento moderno clásico donde la realidad del mundo es resultado del análisis. Aquí es síntesis, adecuación permanente en un todo que problemático fluye.

Para Kant, según copio a Salvador Elizondo, los juicios formulan una red de relaciones determinativas, y cada una de ellas «inerva un aspecto específico de la naturaleza real», y es esa red de relaciones determinantes lo que permite al hombre (occidental) prever y dominar la naturaleza contingente²⁹⁶. Es posible conocer y controlar a nuestro antojo la totalidad de la naturaleza, sino ahora, un poco más tarde, cuando nuestras herramientas alcancen tal especialización y podamos conocer, por fin, la Naturaleza más absoluta de la Realidad Verdadera. La especialización de las disciplinas científicas resulta en una parcelación obtusa de lo real, de la Naturaleza. Además, sólo aquello que es demostrable bajo los criterios de la ciencia dominante tiene la calidad ontológica de existencia.

Según entiendo, la comunalidad en tanto realización cotidiana del territorio, tiene como premisa la indivisibilidad espacial, y por lo tanto simbólica y afectiva. No hay frontera entre el todo y la parte, entre lo uno y lo múltiple²⁹⁷. En Ixtepeji, la milpa es la

²⁹⁶ Elizondo, Salvador, 1992, «El I-Ching», *Teoría del Infierno y otros ensayos*, México, Ediciones del Equilibrista, p. 130.

²⁹⁷ *Idem.*, aunque en este caso, el maestro Elizondo habla de la «Weltanschauung que deriva del Libro de las mutaciones».

culminación de la creación y el ordenamiento del tiempo y del mundo, el establecimiento y refuerzo de pactos y relaciones, de equilibrio dinámico entre los tres niveles. El núcleo duro del mito de la comunalidad es complejo y es agrícola (Territorio-Autoridad-Trabajo-Fiesta) en la medida que la producción agrícola ordena los ciclos de vida y muerte, la semilla, el niño el viejo la flor. Acudimos a Florescano:

Permanece el núcleo del mito, la resurrección del dios del maíz y la creación del cosmos. El descenso de... Hun Nal Ye y Quetzalcóatl a los dominios de Mictlantecuhltli, tiene un mismo sentido desde los mayas hasta los aztecas: rescatar las semillas y los huesos de la humanidad que ha muerto para asegurar su periódica regeneración... La muerte, o el sacrificio periódico de una parte de la vida, se consumará regularmente en el seno de la tierra, de modo que de la semilla de los muertos renazca la vida en un ciclo continuo e inalterable.²⁹⁸

La integralidad del mundo, implica, el reconocimiento de la Naturaleza y la Sobrenaturaleza. Esta última representada en primer término por, si se me permite la expresión, el sistema religioso criollo, o local, de base católica, donde la Voluntad de Dios se impone en su aparente irracionalidad —así Dios lo quiso—; en segundo término pero profundamente vinculado con el anterior, está el reconocimiento de la existencia de seres y fuerzas de origen o función extraordinaria, que cotidianamente interactúan e influyen en el habitar cotidiano de las personas: el Aire, el Susto, el Chaneque, la Matlacihuatl, el Cachudo y/o el Señor del Monte, el Nagual, los Brujos de Lumbre, la muina. Este aspecto de la Integralidad es abordado, entre otros, por M. Kearney en su referida obra sobre Ixtepeji, cuando señala como la primera «proposición básica» de la «idea del mundo de los de Ixtepeji»:

El mundo (en su ambiente local, social y geográfico) está poblado de seres y entidades (naturales y sobrenaturales) omnipresentes,

²⁹⁸ Florescano, *Memoria mexicana*, p. 50

desconocidos e incognoscibles que amenazan constantemente al individuo.²⁹⁹

Nuevamente esa imagen fatalista, peligrosa, de Kearney sobre los ixtepejanos. La personificación de seres no humanos y sobrenaturales —nos dice González Flores en su estudio sobre Talea— es otro concepto muy utilizado en la Sierra y también en otras regiones. Y se expresa claramente en los sacrificios rituales y en los mitos. La tierra, como vimos, es vista como un ser con voluntad propia y auto-organización, que siente y resiente nuestro trato y el doloroso proceso de interacción en el trabajo, o con un incendio, o con las labores del arado³⁰⁰.

Los serranos de Ixtepeji suelen establecer diálogos e intercambios no sólo en el ámbito de lo humano, sino que en el sacrificio de la fiesta o en otras actividades agrícolas el intercambio se establece con ofrendas con lo muy otro e inefable, espiritual, que parte de la tierra y adquiere formas de peculiares en sus emisarios, los espíritus de las montañas y los bosques, el Santo Sepulcro, la Santa Cruz, entidades fuertemente relacionadas con la agricultura³⁰¹. El monte o el campo, por ejemplo, pueden provocar castigos (accidentes, enfermedades, pérdida del alma o de la cosecha) a los hombres y mujeres irrespetuosos en su conducción con la Naturaleza. Por último, este autor señala que: «También se asume que cultivos individuales como el maíz tienen corazones o almas y por consecuencia una voluntad propia, igual como los difuntos y algunos animales como las culebras y los toros»³⁰².

La integralidad es una manera de ver el mundo, una mirada, que guía el quehacer personal y comunitario y regional. La Realidad es compleja y no admite simplificaciones que separan lo que está ligado o unifican lo diverso³⁰³. La encontramos en el Derecho propio, según el investigador mixe Adelfo Regino:

²⁹⁹ Kearney, op. cit., p. 65

³⁰⁰ González Flores, op. cit., p. 23

³⁰¹ Ibid.

³⁰² Idem., 24

³⁰³ Morin, Edgar, *Introducción al pensamiento complejo*, p. 89.

Pensamos que el derecho entre los mixes, aunque ciertamente tiene un campo de acción bastante bien definido y delimitado, no es sin embargo una institución social que pueda separarse tan drásticamente de otras esferas de la vida comunitaria como ocurre en el caso del Derecho occidental. Un ejemplo de ello es que las personas actúan como autoridades judiciales no sólo son competentes en esa materia, sino que todas las autoridades conocen e intervienen de algún modo en cualquier asunto que afecte la comunidad.³⁰⁴

La integralidad comunitaria plantea interdependencia entre los sencillos o inesperados sucesos cotidianos y lo trascendente. Por ejemplo, recuerdo que me parecía bueno escribir un relato sobre lo que vivió la familia de Herminio ahora que su toro se perdió.

Había tres puntos a destacar: primero, la barrida con una vela de los cuerpos de los integrantes de la familia nuclear (rito de aflicción personal y familiar) para que regrese el toro; otro punto era la posibilidad de que pescara un aire el buscador del toro en el monte al quedarse dormido; y por último, la importancia para el sistema productivo alimentario familiar, obviamente porque implica una pérdida económica y simbólica en el patrimonio, además de dificultar la realización del trabajo en el campo ya que se tendrá que conseguir, en términos de reciprocidad, la bestia necesaria; el ahorro familiar se puede ver afectado con el pago de multas, cuando el toro perdido hace destrozos; no encontrarlo puede otorgar un mal prestigio, pues de cierta forma se indica que el dueño no conoce el monte; además, mantener los animales de la yunta y las otras bestias que se tengan, organiza lo cotidiano y su tiempo, es símbolo de suficiencia y del ser buen campesino. Éste relato puede derivar en el de la cura del chaneque. Pero por el momento no está suficientemente contado. Lo que deseo señalar es cómo la pérdida del toro muestra esa profunda interconexión del todo comunitario; además, esa cualidad de sinécdoque en este mito englobante: en la parte, el toro y su pérdida, se ubica un nudo

³⁰⁴ Regino Montes, Adelfo, 1997, «El derecho y la procuración de justicia indígena», *Titza Ke'riu*, num. 2, julio-septiembre, Oaxaca, Fundación Comunalidad, A.C., p. 10

de relaciones que a su manera contiene el conjunto del mundo, la totalidad múltiple. En este sentido, la noción de principio hologramático de Morin expresa en buena medida lo que considero implica el principio de integralidad:

En un holograma físico, el menor punto de la imagen del holograma contiene la casi totalidad del objeto representado. No solamente la parte está en el todo, sino que el todo está en la parte... En la lógica recursiva, sabemos muy bien que aquello que adquirimos como conocimiento de las partes reentra sobre el todo.³⁰⁵

³⁰⁵ Morin, *Introducción...*, p. 107

Valores en la Comunalidad



El Servicio

Para Luis Villoro, de quien nos fusilamos casi todo el capítulo, el *servicio* sería «la disposición de cada quien de dar lo mejor de sí, sin exigir que su contribución se mida por algún derecho». No sólo cumplir con la ley, sino el Nosotros, colmena de personas, es un complejo de relaciones serviciales, «en que cada quien da algo de sí» Lo mejor de sí. En el Nosotros comunal, en el territorio propio. La persona al servicio de la comunidad y de otros Nosotros donde participa, donde se realiza. En el don de sí mismo. Al ofrendar su don en el trabajo junto al otro en reciprocidad, la persona «alcanza una nueva dimensión de sentido» en esa «totalidad que lo rebasa».

Como vimos, la *espiral afuera* tiene tres disposiciones básicas del Nosotros y de la persona: dominación, resistencia y reciprocidad. En el marco de las dos primeras hablaríamos de servicios *impuestos*. Que se dan. En la tercer disposición, reciprocidad, se aceptan *libremente*. En *ambos* casos, pueden ser unilaterales o recíprocos³⁰⁶. Entre la imposición y la reciprocidad está la *voluntad* que se realiza: la *ajena* o bien, la *propia*, respectivamente.

La relación de servicio es un medio indispensable para compartir el mito. Y realizarse en guelaguetza la persona. En este ensayo, consideramos que la guelaguetza representa el bien común en el mundo serrano. Participar en el logro del bien común puede ser libremente decidido o por imposición.

³⁰⁶ Villoro, p. 363

Cuando el fin común se le impone a la persona, se crea una relación de servidumbre. Es dominación. Cuando ya no es don sino coacción. Imposición de otro, a través de medios violentos o aceptada por necesidad. O bien, a partir de las conformidades sociales, la indiferencia o la inopia: «el sentido de las relaciones de servicio están determinadas por el otro, el don no es tal sino yugo»³⁰⁷.

En el segundo caso, cuando el servicio es participación en libertad dentro del marco de la reciprocidad, Villoro lo pone de esta manera:

Cuando es libremente asumido y aceptado [el servicio] en reciprocidad, supera la asociación y forma parte de una relación de comunidad libre. En su concepto no entra entonces la noción de sujeción. Servicio no es entonces servidumbre a una voluntad ajena, sino a la propia.

No de un sujeto, sino de la persona es el don del servicio libre. El servicio impuesto es violencia intolerable. El servicio en reciprocidad, arrogado libremente, es realización cotidiana del territorio comunal, el *factor fiesta*, y no sometimiento. Más bien, la realización plena en *guelaguetza*, el resplandor que obra al celebrarse el encuentro de la persona en un Nosotros. Como casi todos los conceptos de la comunalidad, el servicio es *relación*. Y digo casi, porque recuerdo que arriba dijimos: la persona, los Nosotros, la comunidad, el mundo, el corazón, la oralidad, el trabajo, etcétera, son relaciones. Casi todo es relación, incluso Dios. Hablo de la comunalidad, que en este sentido, es un universo de formas y una forma en sí misma. En su acepción moderna, de *forma* como *relación*.

Ahora bien, podemos ver junto a nuestro autor, que la relación establecida por el servicio es *comunicativa*, en términos generales, independientemente del modo concreto de realización. Del servicio:

Su rasgo definitorio sería una relación tripartita: un sujeto, un don y un receptor del don. Entre el sujeto que da y el receptor se establece una

³⁰⁷ Villoro, *El poder...*, p. 362.

liga, que integra a ambos en una nueva unidad; la liga de uno y otro es el don libremente asumido. El don puede ser recíproco. La relación que se establece es entonces un servicio compartido. La base de la comunidad libre es la reciprocidad de dones.

La triple relación me sugiere (es tarde, la cabeza...) que el servicio puede estudiarse como proceso comunicativo dentro del encuadre metodológico de hermenéutica profunda de Thompson³⁰⁸:

Análisis socio histórico del proceso relacional de la Persona y el Nosotros en la prestación del servicio.

Análisis formal o discursivo del servicio en sí, *visto como* forma simbólica.

Análisis de la constitución de las personas, los Nosotros y los Otros en el ejercicio de recepción, movilización de sentidos, en el mismo contexto socio histórico construido anteriormente, cuando se trate de vecinos de una comunidad, o ubicados en contextos temporales distintos, en el caso de pretéritos y presentes, o intercomunitarios o... Y reinterpretación global.

Por otra parte, en la medida que no hay sujeción en el servicio en reciprocidad, tampoco hay merma de autonomía. Al contrario. Señala Villoro:

Puede incluso asumirse como una manera de realizarse plenamente a sí mismo; ... en el trabajo desinteresado por la colectividad.

Vemos una estrechísima relación entre el servicio y *guelaguetza*, reciprocidad, gracia y trabajo. El servicio como actitud germinal y poderosa de la realización comunitaria. Al no haber imposición «el servidor asume su libertad personal en un compromiso estrecho con otras libertades, elige la consecución de un bien común...» La *guelaguetza* como paradigma del bien común en la comunalidad, se concreta en la participación libre de la persona en el don con el otro. En la decisión y acción con el otro. Compromiso en libertad con el otro al formar Nosotros. En este sentido, el servicio es

³⁰⁸ Thompson, J. B., *op. cit.*, p. 395 y ss

cooperación entre libertades. Y esta, en el horizonte comunitario: «se presenta como valor común»³⁰⁹. El servicio también es *compartencia*, diría Jaime Luna.

Villoro identifica a la relación de servicio en reciprocidad con «una elección de vida en que la persona se realiza»³¹⁰. El *Nosotros* es el lugar de la realización de la liga entre el servidor, el receptor de su servicio y el servicio en sí. Esta relación tripartita en reciprocidad es la base del *Nosotros*, «el don de todos a una totalidad colectiva», su *sine qua non*. Con esa relación se «crea un ámbito para el comportamiento» de la persona, el comunal, el encuentro en la *guelaguetza*, de donde es posible que surjan virtudes propias del don compartido en libertad. Nuestro autor advierte:

Las virtudes inherentes a esta relación forman una constelación que deriva de una actitud germinal en todas ellas: el don de sí, figura del amor³¹¹.

b. Lo Propio lo criollo lo nuestro

El mundo de Ixtepeji y de los serranos se ha labrado a lo largo de por lo menos 2000 años, aunque siempre se puede ir más atrás. Pero nunca de manera aislada. Lo que llamamos comunalidad es resultado de los juegos de poder y saber dentro y fuera de la comunidad y región. Y sobre todo, los juegos de poder y verdad (Foucault) entre la comunidad y lo otro externo, las relaciones, expresadas aquí con la espiral afuera.

Como veremos, desde antes y después de la Conquista en los complejos procesos interculturales, que para simplificar llamaremos, Intercambio, Interacción, Diálogo, o Dominación, Resistencia, Reciprocidad, o Guerra o Amor o etc., entre la comunidad (o un grupo de ellas, o los diferentes niveles del *Nosotros* que contextualmente se construyan) y los diversos Otros históricos, el *Nosotros* específico se constituye.

³⁰⁹ Villoro, *El poder...*, p. 361

³¹⁰ *Ibid.*, p. 362

³¹¹ *Ibidem.*

La forma del Nosotros está en sus relaciones internas y externas; y dependiendo de las cualidades y condiciones del intercambio, será el grado de desorden producido, según la segunda ley de la termodinámica³¹², dentro de la estructura comunitaria y en el horizonte mítico, sobre todo, en la parte *superficial* del mito, por llamar de algún modo a la *zona maleable* de todo mito en oposición a su núcleo duro³¹³, y del consecuente reordenamiento del sistema, del mundo.³¹⁴

La espiral «Imposición/ Resistencia/ Adecuación» es un proceso de transformación en el intercambio, en la interacción de los *Nosotros* comunitarios, en sus diversos niveles, y los *Otro*. Es un trabajo y, nos dice Morin: «El desorden está, entonces, en el universo físico, ligado a todo trabajo, a toda transformación» Desintegración que precede a la organización, desintegrando el orden —con movimiento— se inicia: «Vemos cómo la agitación, el encuentro al azar, son necesarios para la organización del universo. Podemos decir que el mundo se organiza desintegrándose»³¹⁵.

La complejidad de la relación orden/ desorden/ organización, surge, entonces, cuando se constata empíricamente que fenómenos desordenados son necesarios en ciertas condiciones, en ciertos casos, para la producción de fenómenos organizados.³¹⁶

Dentro del pensamiento social moderno tenemos las ideas de Herbert Spencer, por ahí de 1840, sobre la evolución de las instituciones sociales y culturales «más dotadas», en el ánimo de explicarla en términos de la «supervivencia de los más dotados», como uno de los intentos por plantear la tensión entre conservación y cambio social. Luego vendría Darwin³¹⁷.

³¹² Morin, *Introducción*, p. 90 -91.

³¹³ López Austin, *op. cit.*, p.

³¹⁴ Retomo la semejanza que Habermas hace entre Sistema y Mundo de vida, *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, p. 138

³¹⁵ Morin, *op. cit.*, p. 91 -93

³¹⁶ *Ibíd*, p. 93 -94

³¹⁷ Bohannon, P. y Glazer, M.. 1993, *Antropología. Lecturas*, México, McGraw Hill, p. xvii y xviii.

Y después, siempre, en cuanto nos referíamos a «pueblos indios» inmediatamente pensábamos en un atraso de corrección inevitable. En nuestro entorno académico y político, Manuel Gamio no les daba más de 20 años de existencia a los agónicos remanentes del *mundo indígena*. Pero ya se ve la voluntad de perdurar.

Gonzalo Aguirre Beltrán sostuvo que el término «aculturación» en ocasiones había sido mal entendido, al comprendérsele como «sin-culturación» :

Aculturación, según la etimología errónea, connotaba la aportación que la cultura occidental superior hacía a las culturas primitivas inferiores.³¹⁸

Y debía aclararse el hecho de que en español la partícula «a» de aculturación no venía a significar negación, pues derivaba del latín «ad» (cercanía, unión, contacto), que pasa a ser «ac» y es evidente en la expresión inglesa «acculturation», y por ello quiere decir «contacto de culturas»³¹⁹. Para evitar ambigüedades, este autor recurre a la definición de los consagrados Redfield, Linton y Herskovits:

Aculturación comprende aquellos fenómenos que resultan cuando grupos de individuos de culturas diferentes entran en contacto, continuo y de primera mano, con cambios subsecuentes en los patrones culturales originales de uno o ambos grupos.³²⁰

Salvo por la idea de culturas originales, esta noción sería adecuada para nuestro ensayo. Sin embargo, a la *originalidad* en la cultura subyace una concepción descriptiva y estática de la cultura, heredera de E. B. Tylor, donde se le ve como un conjunto de datos: creencias, costumbres, ideas, valores, artefactos, etc., susceptibles de ser analizados y comparados de manera sistemática³²¹. En esta óptica, la cultura es una

³¹⁸ Aguirre Beltrán, 1968, *El proceso de aculturación*, México, Ediciones de la Casa Chata/CIESAS, p. 12.

³¹⁹ *Ibid.*, p. 11.

³²⁰ Cfr. Aguirre Beltrán, p. 15.

³²¹ Thompson, *op. cit.*, p. 190-194.

agrupación de cosas que, en caso de los dominados, los pueblos *tradicionales* van perdiendo en la *modernidad*.

Aunque, es el aspecto *contextual* de las palabras³²², más que el descuido etimológico, lo que nos hace desistir del uso del mentado término. Porque en nuestro ámbito, según creo, la aculturación ha sido leída demasiado como un proceso de pérdida cultural, para que pueda desprenderse de tal connotación fácilmente.

Otra noción empleada para nombrar al *contacto* cultural y sus desenlaces ha sido el *sincretismo*, aunque esta se refiere particularmente al ámbito religioso: «la reelaboración de las expresiones religiosas con base en la apropiación de elementos simbólicos que son readecuados a la situación de contacto cultural», donde la cultura receptora produce «una adecuación a sus propias instituciones y creencias»³²³.

Otros hablaron de mestizaje o Razas Cósmicas. García Canclini propone el concepto de *hibridación*³²⁴. Y otros de *resistencia*³²⁵. Además de innumerables y brillantes intentos.

Por nuestra parte, que las relaciones con el otro *exterior* sean básicas para la conformación de un *interior*, nos sitúa de nuevo en la *espiral afuera*, en un tipo particular de intercambio, una disposición específica del *Nosotros* comunitario (resistencia, dominación, reciprocidad) Disposición en la cual se constituye, es la persona. Y que como todo, es cambiante, de acuerdo a la geografía y a las relaciones de poder previas y posibles. Pero que no se trata, como se dijo, de situaciones estratégicas aisladas, sino que un proceder concreto en cierta situación puede obedecer a un complejo juego de ejercicios de poder con el otro, muchas veces dominante, donde se combinan o yuxtaponen la resistencia con la dominación para garantizar la reciprocidad, por ejemplo. Nosotros hablaremos de procesos de adecuación o adaptación o actualización o apropiación o modos concretos o realización cotidiana. Hablaremos de *lo propio*. De interacción, de intercambio, de aprendizaje mutuo Lo propio de Nosotros.

³²² Thompson, p. 216

³²³ Olavaria, María Eugenia, 1995, «Creatividad y sincretismo en un ritual yaqui», *Alteridades*, año 5, num. 9, México, UAM –I, p. 71

³²⁴ García Canclini, 1989, *Culturas híbridas*, México, Grijalbo/ CNCA.

³²⁵ Véase Scott, y Maldonado, Benjamín, 2002, *Autonomía y comunalidad india, enfoques y propuestas desde Oaxaca*, Oaxaca, INAH/ CNCA/ CEDI.

El juego de las espirales afuera de una comunidad va a condicionar su propia sedimentación, la realización de su presente y la posibilidad a futuro. Puede, un mundo, mantenerse en estado de permanente resistencia, definiéndose en primer lugar a partir de su opresor, en un retiro aislacionista hacia la cultura propia. O se adopta indiscriminadamente la cultura del dominante. O ambas. Un juego de resistencia y distintos «grados y formas de asimilación o absorción»³²⁶. En la región de la Sierra, así como en muchos otros lugares, la cultura tiene un rasgo característico, en un retruécano de G. Esteva: «la tradición de cambiar la tradición de manera tradicional»³²⁷.

Porque nos encontramos frente al viejo problema de conservación y cambio, de tradición vs. modernidad. Sobre el segundo aspecto, hemos señalado que la comunalidad, en tanto horizonte de sentido o mito, es una recreación moderna, sobre el sedimento prehispánico, de los pueblos serranos en relación con los otros a nivel sectorial y regional, como estatal, nacional y mundial desde la Conquista. En este sentido, la comunalidad como entidad moderna, como constitución específica de la Modernidad, no admite la oposición entre tradición y modernidad, sino más bien la modernidad comunitaria, producto de un proceso dialéctico, o mejor, dialógico, de actualizaciones permanentes, habría creado en su seno, a partir de diversas fuentes, sus propias tradiciones.

Esto nos conduce al primer aspecto: conservación vs cambio. Se dice que mundos como el serrano son permeables al cambio, tradicionalistas y conservadores. Y que cuando en su seno se producen —incitados desde fuera— los cambios sólo se traducen en pérdida de la más tierna nostalgia. Esto puede ser cierto en ciertas circunstancias, dependiendo del grado de profundidad de la cultura que entre en juego. Pero nos parece que el llamado por Morin principio dialógico, aunado al principio de recursividad organizativa en la perspectiva del pensamiento complejo, es pertinente para explicar la lógica de las espirales afuera de una comunidad a lo largo de la historia. Lo dialógico queda en estos términos:

³²⁶ Esteva, 2002, *Desafíos de la interculturalidad*, Oaxaca, mimeo... p. 2.

³²⁷ *Ibidem*.

Tomemos el ejemplo de la organización viviente. Ella nació, sin duda, del encuentro entre dos tipos de entidades físico-químicas, un tipo estable que puede reproducirse y cuya estabilidad puede llevar en sí misma una memoria que se vuelve hereditaria: el ADN y, por otra parte, los aminoácidos, que forman las proteínas múltiples, extremadamente inestables, que se degradan pero se reconstituyen sin cesar a partir de mensajes que surgen del ADN. Dicho de otro modo, hay dos lógicas: una, la de una proteína inestable, que vive en contacto con el medio, que permite la existencia fenoménica, y otra, que asegura la reproducción. Estos dos principios no están simplemente yuxtapuestos, son necesarios uno para el otro... Lo que he dicho del orden y el desorden puede ser concebido en términos dialógicos... El principio dialógico nos permite mantener la dualidad en el seno de la unidad. Asocia dos términos a la vez complementarios y antagonistas.³²⁸

Los procesos resumidos en la espiral Imposición/ Resistencia/ Adecuación, serían dialógicos, y los intercambios e interacciones implicarían modificaciones tanto en el Nosotros comunitario (en la estructura interna y normativa) como en el Otro, y en lo intercambiado, así como en las circunstancias sobre las que se darán subsecuentes intercambios. Las consecuencias sobre una cultura de estos procesos dialógicos con lo otro exterior, sobre todo cuando la mayoría de las veces el otro es el dominante, son múltiples y sólo la Historia o Dios pueden dar cuenta de ellas. Ahora nos interesa destacar uno de los procesos derivados de esta espiral.

La desorganización produce organización y este es el sino de los intercambios. Dos entidades que entran en relación dialógica producen una entidad nueva, síntesis de las lógicas antagónicas. La cultura dominante no puede imponer *absolutamente* sobre otra un sistema de creencias o prácticas o tecnología para que ésta las adopte fotográficamente. Porque la realización de dichas prácticas o creencias en un mundo distinto implica que necesariamente sean adaptadas, a partir de la resistencia *natural* que al inicio provoquen, y de la situación que esta resistencia procrea. De las condiciones

³²⁸ Morin, *Introducción...*, p. 106.

previas al intercambio, las condiciones concretas del intercambio, y de lo que se espera para después. De la actitud asumida dentro de la espiral afuera. La necesidad del presente siempre contingente se articula en el sedimento compartido, en primera instancia en el núcleo duro de los fundamentos comunitarios (Territorio/ Autoridad/ Trabajo/ Fiesta), para adecuar —en la medida de sus posibilidades, necesidades e intereses, dentro de una relación de poder concreta, para el caso de la Sierra Norte, subalterna dentro del Sistema capitalista en general y tecnocrático de la actualidad— tales prácticas o creencias dentro de la lógica vigente del sistema comunitario.

La espiral afuera puede derivar, para el aspecto analizado, en al menos dos movimientos complementarios: la adecuación de, llamémosle para generalizar, las formas simbólicas³²⁹ en el contexto local; y el orden/ desorden /organización, a diferentes grados y niveles, del mundo comunitario para integrar en su seno la innovación. Este complejo proceso, sabemos, tiene una y mil implicaciones para la vida de las personas, grupos y pueblos. Por ahora, nos centraremos en la idea de *apropiación*.

La apropiación es un tipo de adecuación. Podemos distinguir este proceso en su temporalidad: de corta, mediana y larga duración. Es resultado de la *espiral hermenéutica o duplicada*: reconocimiento/ intercambio/ actualización, frente a la *espiral afuera*: imposición/ resistencia/ adecuación, e implica un complejo acto creativo de carácter colectivo. Apropiar es valorizar una forma simbólica externa dentro del contexto propio, donde se reconoce lo pasado, el presente y el deseo del futuro, para luego transformar ese resultado del intercambio, adaptando la forma simbólica a las condiciones concretas y nuevas del propio entorno.

El sentido proyectado por el productor de la forma simbólica puede mantenerse fuerte o débilmente luego de la adecuación, o cambiar radicalmente en el acto de comprensión y aplicación por parte de los miembros de la cultura receptora. Insisto: este proceso de *resemantización e identificación* que ocurre cuando una moda, tecnología, Iglesia o conocimiento es retomado por los receptores, que en esa condición de

³²⁹ «Por formas simbólicas me refiero a una amplia gama de acciones y lenguajes, imágenes y textos, que son producidos por los sujetos y reconocidos por ellos y otros como constructos significativos», Thompson, *op. cit.* p. 89

receptores emergen como un Nosotros, adaptados a la necesidad y posibilidad propia y contextual, es un campo aún en pañales.

Nos interesa destacar que los procesos de apropiación de mediana y larga duración, en la jerga de Foucault, resultado de juegos de poder de poca movilidad, cercanos a los estados de dominio³³⁰, y por ello sedimentados, pueden dar lugar a la creencia de que cierta forma simbólica es propia, esto es, la apropiación de cierto conjunto de ideas, prácticas o tecnologías a lo largo del tiempo puede hacer que ese constructo simbólico sea considerado por una comunidad, sector o región, como algo propio.

Lo propio es resultado de un proceso de intercambio y adecuación fuertemente sedimentado en el espacio y se expresa en la integración dialógica de diferentes horizontes culturales en entidades que son reconocidas como propias, de ese lugar, auténtico de esa y no de otra gente, y por ello, estas entidades actúan como referentes básicos de identificación. Verdaderos magnetos de identificación, como el territorio, una danza, una práctica religiosa. Resultado de una espiral afuera sedimentada, lo propio se vuelve bandera, dispositivo unificador en torno a los Nosotros que se generan y que automáticamente generan un otro al que no corresponde participar en aquello que nos es propio. Unificar en torno a símbolos para diferenciar, cohesión social que distingue. De ahí el aspecto político de lo propio: representa uno de los puntales sobre los que se tejen proyectos reivindicatorios. Implica una serie de ideas que establecen y legitiman la distinción de lo uno y lo otro, y una valorización. Al ser considerado como valioso, lo propio es la constatación de un largo proceso de tensión entre el Nosotros y los otros, la adjetivación de ciertas construcciones simbólicas que han sido transformadas y/o operado transformaciones tales dentro de la comunidad, que son tenidas como propias y constituyen símbolos de unidad, ya que generan fuertes procesos de identificación que moldean la conducta comunitaria.

A diferencia del concepto de propiedad privada y pública, propios del pensamiento moderno clásico, *lo propio*, y tal vez deberíamos decir *lo propial*, es en sí mismo un proceso, resultado de un proceso previo de apropiación, y al mismo tiempo,

³³⁰ Foucault, *Hermenéutica del sujeto*, p. 109 y ss.

generador y facilitador de procesos comunicativos. Lo propio no es una posesión, sino que en el ejercicio del poder, se construyen áreas de lo real que al ser consideradas como propias, le conceden al que reconoce valiosos elementos para la recreación de sus relaciones de identificación en términos de autenticidad³³¹. Lo propio es un termómetro de la autenticidad, un abigarrado tejido altamente significativo que sirve como modelo de referencia dentro de la tensión organización/ desorganización/ organización, expresada en la espiral afuera. Lo propio, como lo entendemos aquí, no implica la posesión de algo estático, un objeto o cualidad prístina, exclusiva de su dueño, ya sea privado o público. El espacio dividido por esa dicotomía. Hablar de lo propio no implica exclusión del otro ni sumisión. Más bien, es un valor por excelencia que organiza la reproducción del sistema a partir de la dialógica imposición/ resistencia/ adecuación. Una síntesis fuertemente valorada a la hora de habitar el Nosotros, de habitarlo en el seno del conflicto.

Lo propio es una acción que hospeda al otro. El ejercicio de reconocerse atravesado por flujos culturales distintos y que en lo cotidiano se fijan momentáneamente a partir del trabajo necesario para enfrentar la coyuntura. Por ello, la dicotomía de tradición y modernidad se revela fútil. Tolkien escribió en algún momento —tal vez medio en broma— que Dios había dejado su creación inconclusa. Todos los días continuamos, entonces, con la tarea de lo sagrado: al hablar, al escuchar, cuando la tierra es labrada, cuando alguien prepara una comida con ingredientes y recetas venidas de no se sabe dónde. El territorio comunal, por ejemplo, no es una posesión sino recreación colectiva y permanente. Es relación. Al ejercer lo propio el territorio existe. Por otra parte, no es la matriz cultural lo que importa, sino el acto creador de incorporar constructos simbólicos de origen perdido al momento de hacer la vida. En suma, lo propio es una actitud que construye comunidad.

Lo propio es una manera de nombrar a un conjunto de formas simbólicas que para una comunidad representan su más irreductible esencia. Si bien, deviene de un proceso de adaptación y sedimentación cultural, lo propio no se constituye ahí precisamente: es en el reconocimiento del valor de cierta forma simbólica en la

³³¹ Villoro, *Estado plural...*, p. 125

constitución de los Nosotros frente a los otros, que lo propio emerge en el discurso y en las emociones. Lo *propio* es un discurso sobre el valor de lo auténtico que se articula dentro de una situación estratégica. Lo propio es estrategia política dentro y fuera de la comunidad. Puede convertirse en un fetiche, pero en términos generales, se trata de un valor, en el sentido político que ofrece Luis Villoro³³², de un criterio comunalmente sancionado como positivo, compartido; vinculado desde su origen y uso con el poder, en la medida que establece, hacia fuera, una norma que distingue e identifica lo uno frente al otro; y hacia dentro, un marco que regula el alcance de las actualizaciones e innovaciones, un dispositivo útil en la relación de fuerzas dentro/ fuera; además, es proyección, pues se espera que como por efecto de contagio, lo propio inunde en el mundo lo que es ajeno y lo vuelva propio, de la gente cercana. Es una realización cultural articulada como estrategia política que busca establecer la coherencia necesaria entre la circunstancia presente, el futuro deseado y la organización de las representaciones de lo que colectivamente se cree ha pasado.

Que quede claro: no estoy sosteniendo que todas las adecuaciones del mundo serrano hayan sido como la apropiación descrita, ni que todos los procesos de apropiación y actualización del sedimento terminen en el reconocimiento de una forma simbólica como propia, en el sentido profundo del término. Simplemente, afirmo que lo propio es una de las vías a través de las cuales en el mito se puede subsanar una falta, un vacío que se agranda desde que inicio en el saqueo original, la herida no resuelta de la Conquista, y que el anhelo contenido en ese valor, de recuperar y potencializar lo que alguna vez fue propio, se contrapone y complementa a esa sensación de pérdida.

La construcción permanente del Nosotros tiene en el establecimiento de lo propio —y por ende, lo que no es propio—, como nudos concentradores de lealtades e identificaciones, recursos para la negociación externa e interna. Lo propio es una disposición favorable en el presente a una argumentación peculiar de la memoria colectiva, útil para jugar dentro de un campo de fuerzas, el juego de la recreación cultural, en la medida que la legitimación de lo auténtico es un dispositivo que unifica hacia el exterior y controla al interior. Pero además de servir al aparato de control cultural

³³² Villoro, 1999, *El poder...*, p. 71 –74.

comunitario, lo propio va más allá de situarse sólo en las relaciones de poder: también teje las redes que constituyen la autoridad. Desde ahí, lo propio no es solamente un instrumento del poder comunitario que se define negativamente, sino un espacio para la creación integral humana. En este punto, estaríamos pensando a lo propio desde una actitud de interculturalidad³³⁰.

En el sector Ixtlán, el Rincón y Cajonos, con sus variantes, a la lengua vernácula, propia, la llaman *Titza ke'riú*, «Nuestra Palabra». En idioma, diría doña Jose. En su variante dialectal del zapoteco dirían otros. En su dialecto, Nuestra palabra. Esta misma traducción literal sucede en la lengua de la Chinantla alta. Lo propio es lo nuestro.

Un tipo peculiar y propio es sin duda lo criollo. Se trata de otro criterio altamente valorado en Ixtepeji, que sirve para ponderar las cualidades de dos entidades semejantes en apariencia. Según me deja ver mi diccionario sin pastas, al que ya se le desprenden sus primeras hojas, criollo es el nacido en América de padres españoles. Como aquellos que dijeron «quitate tú para ponerme yo» a principios del siglo XIX en la Nueva España. Lo criollo en la Sierra es la calidad de una persona, relación o cosa que, si bien proviene de afuera, está tan fuertemente arraigada ya en la localidad que hasta parece originaria de ahí. Es aquello que con el paso del tiempo y la convivencia se mimetiza con el entorno, y adopta de forma simbólica algunas de las características esenciales del lugar, al grado de volverse representativa. Esto es válido para algunas variedades de maíz como para los automóviles.

Decimos que lo criollo sirve para ponderar cualidades de plantas, animales y cosas, porque en el álgebra comunitaria de Ixtepeji, y de la Sierra en general, este criterio engloba ventajas insustituibles, otra vez, frente a la de sus similares venidos de fuera, como los criollos, pero sin nada de arraigo. Otra diferencia, asociada al hecho de ser foráneas, es el modo de producción, cultivo, crianza, e incluso el uso, de esos bienes: una gallina de granja, por ejemplo, está alimentada con —valga la redundancia— alimento industrial, químico. Y crece encerrada, ora sí que de forma inhumana. O es pequeña como pichón o está su carne inflada, pero nunca es sabrosa. No alimenta. El caldo de pollo al otro día ya amarga.

³³⁰ Penikkar, op. cit., y Esteve, *Los desafíos...*, p. 7

La gallina criolla está criada en la casa, corre asustada por el perro, aleteando ruidosa con las de su especie y otras, como un pato, siempre maltratado picoteado por las gallinas, en el patio de la casa de la familia de Hemminio. Doña Jose tiene la seguridad de lo que come su gallina: puro maíz, tortilla remojada, alguna yerbita. Ella mantiene una cercanía con sus animales, vive con ellos, los conoce. Construyó junto a Sara, su hija, un corral para los pollitos. Con el pollo de granja no se sabe. Qué comió, cómo se logró. Y lo sabe porque el pollo no sabe. El pollo criollo es más sabroso. Puede estar más *tlayudo*, es decir, delgado pero fuerte y *corrioso*, que los gordos artificiales de granja, pero su carne es de mejor calidad, por donde se le vea. Dice doña Jose que un caldo de gallina o de pollo con animales criados en granja ya para otro día no sabe bien. Y con una gallina criolla, un caldo al otro día está sabroso. Esto hace, entre otras razones, que la gente procure criar sus gallinas, cerdos, etc., en el traspatio.

El valor de lo criollo también es económico: un huevo criollo es más caro que uno de granja. Se convierte en un argumento de peso dentro de las transacciones comerciales: lo criollo es garantía de calidad, certificado de origen, orgullo regional que se consume.

En resumen, lo criollo es un valor que orienta la acción dentro del mito de la comunalidad. Organiza nuestra tabla de valores y configura creencias, que se traducen en toma de decisiones, lealtades, trabajo e identificaciones. Porque la producción, circulación y consumo de productos criollos, además de estimular los mercados locales, fortalece la legitimidad del sedimento comunal frente a los ojos del colectivo, facilitando una recreación *auténtica* de la identidad comunitaria.

c. La Gracia

La noción católica de *gracia* encontró un equivalente sin mayor problema dentro de la lengua y pensamiento náhuatl, de la misma forma que *piedad* o *sabiduría*, *Señor*

misericordioso o *predicador*³³⁴. En la distinción que Villoro hace entre géneros de atribución de valor, «*subjetivos*» y «*objetivos*», nos parece que la Gracia es la unidad de ambos, la integración complementaria del valor.

Por el primero, afirmamos que el objeto es término de la actitud positiva de un sujeto o conjunto de sujetos: vale para ellos. Llamémoslo pues «*valor subjetivo*». Por el segundo, juzgamos que el valor pertenece al objeto, con independencia de la actitud que de hecho alguien tenga hacia él: vale para cualquier sujeto que estuviera en las mismas condiciones.³³⁵

La Gracia, como juicio de valor de la reciprocidad, se refiere *deseable*, pero también lo *estimado* y *deseado*, un término que se acercaría a lo que en otros contextos podríamos llamar *belleza*.³³⁶ ¿Pero qué es? Ante todo, la gracia es un don, otorgado por lo divino, a ciertas personas, con ciertas características y normas de lo considerado colectivamente bello, para su realización en comunidad. Se realiza en la experiencia compartida. Ahí, la gracia está dada como «*cualidad del mundo vivido*», en tanto articulación *exacta* entre racionalidad y pasión³³⁷. ¿A qué viene eso de *exacta*, se preguntará el lector, si todo juicio de valor tiene esos dos componentes? Porque algo con gracia es útil, pero también es agradable a los sentidos. No tiene que ver con la procedencia, costo, antigüedad o propietario, sino con el gozo, la satisfacción o el disfrute liberador y en grupo de ese acto, persona, cosa o suceso con gracia.

La temporalidad de la gracia puede ir desde un instante hasta muchos años. Por ejemplo, recuerdo que en una ocasión un camarada acomodaba —aquí en la ciudad de Oaxaca— una pantalla para proyectar un video. Llevábamos varias horas en el trajín, sin

³³⁴ Duverger, Cristian, 1993, *La conversión de los indios de Nueva España*, México, FCE, p. 147.

³³⁵ Villoro, *El poder y el valor*, p. 41-42.

³³⁶ *Idem*.

³³⁷ Este autor señala que la actitud positiva hacia un objeto o situación consta de un componente pasional y otro racional, Villoro, *ib.*, p. 28.

cenar, y retrasados de tiempo. Mi camarada acomodó lo mejor que pudo la pantalla pero alguien del grupo le reclamó en tono de broma:

—¡Si lo vas a hacer, hazlo con tantita gracia!

No se trataba sólo de hacer el trabajo, sino de la actitud que se asume al realizar ese trabajo. Eso es lo que se valora: la disposición de las personas a hacer «con buen modo» sus labores: más allá de una razón práctica, de sobrevivencia y reproducción, la *guelaguetza* es vida, realización lúdica, cordial, compartida con la gente cercana, donde se fortalecen los nexos, las redes y cuya lógica habría que buscarla en algo así como una *ética de la alegría*.

Algo, no sé qué, me hace suponer esto: los juicios que se podrían formular dentro de esta ética de la alegría (aspecto, supongo, de una improbable *ética general de la reciprocidad*) están íntimamente ligados, como se dijo, a la realización del principio de *guelaguetza*, y se dan en términos de tener o no gracia, hacer o no hacer algo con gracia —además, me parece, de que también podemos ubicar aquí a lo propio y criollo como criterios en la formulación de juicios. Si algo se hace sin gracia, no será estimado por la gente cercana, aunque esté correctamente hecho, *verbigracia* una comida. Aunque se siga estrictamente la receta, si se prepara sin gracia tendrá irremediablemente un mal sabor. La gracia en este sentido es *la valoración de la capacidad estética* de una persona, acción o cosa, entendiendo estética en la acepción de «compartir un mito, experimentar juntos».

Se evalúa, en la experiencia, la actitud de compartir alegremente las situaciones; con alegría pero con responsabilidad. Porque la gracia, si bien es un don que puede manifestarse en distintas situaciones, también, a la larga, es producto de la experiencia de vida, del trabajo. Se puede nacer con gracia, pero esta no es una sustancia espontánea, sino producto de la realización cotidiana a lo largo de los años. Doña Jose nos dice que la gracia llega a los 30 años, cuando uno ya es responsable de sus actos y puede obrar con conciencia. Antes, dice doña Jose, *uno todavía es pendejo*. Uno no sabe todavía. Aunque *Marquitos* dice, a'i de doña Bety, al defenderse de quien lo quiere tratar de tonto:

—¡Si no soy pendejo de ahora!

He sido pendejo desde antes. Y ese pendejismo es experiencia vital, conocimiento. Visto de esta manera, esta disposición subalterna (ser pendejo) frente a la imposición, madura a lo largo de los años, con la experiencia y la participación comunitaria, y genera la *gracia*. Cuando ya sabes de qué lado masca la iguana. Quien se pendejea a sí mismo de esta forma, responde a una estrategia discursiva de simulación frente al Poder. Se reconoce como extraviado y equívoco frente a otro, pero sólo aparentemente, para complacer la mirada burda del poderoso, porque al mismo tiempo, le sugiere sutilmente que esta simulación es parte del proceso de resistencia que la persona y los Nosotros mantienen frente al otro exterior. Nos habla de la semilla de la rebelión: experiencia compartida. Esa actitud de tlacuache

Se vuelve un estado más o menos permanente, donde la persona está en su plena posibilidad de servir y trabajar en su pueblo. La gracia de servir. La gracia en el mundo. Comportamiento, disfrute cotidiano, y por ello, resplandor. Hacia el final en la escritura de este ensayo escuché, en boca del personaje interpretado por Giménez Cacho en la película *Voces inocentes*, una definición clara de *gracia*: «Es la presencia de la divinidad en cada uno de nuestros actos»; Villoro dice que el servicio emerge de la gracia:

El servicio libremente asumido no es asunto de justicia; responde a actitudes y sentimientos que la rebasan: la entrega solidaria, la ayuda desinteresada a los otros son actitudes “supererogativas”; por dimanar de la graciosa voluntad de cada quién, no puede exigirse a nadie. La comunidad no es obra de la ley sino de la gracia. Por eso su valor supremo es la fraternidad.³³⁸

Fraternidad que en nuestro ensayo consideramos *guelaguetza*, el trabajo orientado en el valor de la *armonía*.

³³⁸ Villoro, *El poder y ...*, p. 363.

d. Armonía

Las autoridades que prestan su servicio dentro del sistema de cargos persiguen en su desempeño un valor: la armonía. En las comunidades sin Estado, nos dice Villoro y puede aplicarse a nuestra región, el servidor:

)

Debe apaciguar los conflictos, arreglar las diferencias, sin utilizar una fuerza que no posee, sino su prestigio y su palabra. Es un árbitro más que un juez³³⁹.

Para que se mantenga la *armonía*, la disposición y organización adecuada de la persona en relación con otras personas y el mundo. El arte de la *proporción* comunitaria. La *prudencia* en las relaciones entre las partes de un todo. La armonía es comunicación e intuición en el marco de la reciprocidad. Porque este valor es un don de Dios o de la Tierra o de la Vida o de una Imagen, y como tal debe ser ponderado, protegido, reproducido por Nosotros. Un compromiso de equilibrio con lo sagrado, que se verifica en la moralidad recíproca.

Podemos intentar definir la *armonía*, y decir que se trata, más que certeza o condición presente, de una esperanza. La esperanza de estar todos de acuerdo entre sí en el horizonte y bajo la ley comunal. El ideal de justicia basada en el respeto a la diferencia y el consenso. La unidad en la diversidad organizada. Hay armonía en la medida que la realización de la voluntad personal se da en condiciones de libertad y, no obstante, en la energía, la emoción y las ideas se dan las coincidencias, la discusión, los acuerdos para el bien común, en este caso, mantener el *orden preestablecido*. Existe una predisposición del mundo por parte de lo Sagrado: un orden/ desorden/ organización legítimo y primordial, que es preciso conservar con la comunicación entre las personas, los seres y fuerzas. Aunque sea aparentemente. La fuerza de la armonía reside en su calidad de creencia compartida, en su condición de fin ético. Y no en una inexistente «realidad objetiva»; es más bien, una disposición estratégica, un sistema de equilibrio a conseguir.

³³⁹ Villoro, *El poder y...*, p. 366

Parafraseando a Whitehead, la armonía es resultado de relaciones interpersonales duraderas, ligadas en la unidad de los fundamentos (territorio/ autoridad/ trabajo/ fiesta); a través del valor de la armonía sería posible explicar, en el mundo comunal, otros valores como la belleza, la verdad, la libertad, la paz y toda: «la gran aventura cósmica»³⁴⁰.

Un texto ya clásico es el de Laura Nader, *Ideología armónica*. Donde nos dice que los *buinixitza* del Rincón buscan siempre la forma del acuerdo, de la negociación, antes que un enfrentamiento. A él remito al lector. Ya saben: es tarde, la cabeza...

³⁴⁰ Cfr., Abbagnano, *op. cit.*, p. 99.

Derecho

Sin acuerdo

El monopolio de la lealtad ciudadana en México no lo tiene el Estado-nación. A pesar del proceso de homogeneización emprendido desde que comenzó a definirse a principios del siglo XIX, se ha labrado al menos otro tipo de ciudadanía —cuyo sustrato es mucho más antiguo y sólido— en la Sierra Juárez.

Esta región, como vimos, no estuvo sometida en la época prehispánica a un régimen colonial externo. Si bien Ixtepeji durante algún tiempo rindió tributo a los imperios azteca y mixteco de Cuilapam, esto no significó una alteración mayor en su organización ni en su sistema de creencias. Aunque el tipo de asentamiento era similar al actual (un centro político, un recinto ceremonial, aldeas y campos de cultivo) no es correcto imaginar a las comunidades en su actual atomización, sino como parte de unidades políticas y económicas mayores, con un particular sistema de dominio regional, y una matriz cultural compartida, que solemos englobar en lo Mesoamericano. Como no sabemos gran cosa sobre esas unidades y con riesgo de cometer un anacronismo al presentar algo como propio de una época a la que no corresponde, puesto que se trata de nociones acuñadas con posterioridad, diré que se trataba de «pueblos» en tanto entidades colectivas que poseen «una identidad evidente y características propias» relacionadas con un territorio, cohesionadas «por la conciencia y la voluntad de constituir una unidad capaz de actuar en vistas a un porvenir común».

La construcción del Estado-nación mexicano a raíz del proceso de independencia siguió en términos generales el «modelo francés», al que suele distinguirse, para simplificar, del «modelo alemán» surgido como la oposición romántica frente a la

racionalidad que inspiró la Revolución y su universalismo³⁴¹. Aunque se trata de dos tipos ideales no ubicables empíricamente en estado puro, ya que históricamente han tenido aproximaciones mutuas, conexiones. Sin embargo, para nuestros fines podemos decir que el «modelo francés» se concibe como igualitario, universalista, con una noción de ciudadanía inclusiva y territorial, definida a partir del nacimiento y la residencia. Por su parte en el «modelo alemán» la ciudadanía es exclusiva y étnico-cultural, donde nacimiento y residencia no resultan decisivos³⁴².

La tesis sobre la que se funda el Estado moderno (el concepto de «nación» es anterior a la época moderna y en sus inicios no estuvo ligado al de Estado) es la de ser un poder soberano sobre una sociedad de individuos iguales en derechos, ciudadanos, homogéneos, bajo una misma norma jurídica. Se trataría de una asociación voluntaria de ciudadanos vinculados por un contrato político³⁴³.

La vocación imitativa con la que se forjó el Estado-nación mexicano ha permitido la implementación de diversas políticas orientadas a estandarizar y borrar la diferencia de los diversos mundos de vida que se han venido configurando, dentro del variable espacio nacional desde la Conquista, con el afán de obtener una Cultura Nacional de tendencia liberal reconocible por todos, un tipo ideal de ciudadano mexicano³⁴⁴.

Una condición para este proceso de estandarización cultural es el *olvido*, nos advierte E. Renan: «la esencia de una nación es que todos los individuos tengan muchas cosas en común y que hayan olvidado muchas otras». Para admitimos como mexicanos, tenemos que haber olvidado que los gentiles son nuestros ancestros; que la religión católica, sus dogmas y visión escatológica es verdadera tan sólo desde que fue impuesta; que la Cultura nacional mexicana es una representación simbólica construida desde la

³⁴¹ Kastoryano, Riva, 1998, «La cuestión de ciudadanía. Más allá de la sangre y la tierra», en *Revista Internacional de Filosofía Política*, n° 11, Madrid, p. 49.

³⁴² Requejo Coll, Ferran, 1996, «Pluralismo, democracia y federalismo. Una revisión de la ciudadanía democrática en estados plurinacionales», en *Revista Internacional de Filosofía Política*, n° 7, Madrid, p. 116-117.

³⁴³ Villoro, Luis, 1998, «Autonomía y ciudadanía de los pueblos indios», en *Revista internacional de filosofía política*, num. 11, Madrid, p. 66.

³⁴⁴ Bonfil Batalla, Guillermo, 1987, *México profundo*, México, CIESAS/SEP.

estructura del poder político y no desde la vida y sus infidelidades. «El olvido y, yo diría también, el error histórico son un factor esencial en la creación de una nación»³⁴⁵.

Como sabemos esto no fue del todo logrado. A pesar de los intentos, que van de la brutalidad a la sutileza más racional, e incluso a la existencia del convenio constitucional impuesto y no consultado pero al fin aceptado, los pueblos contenidos en el espacio llamado México han labrado en la oscuridad de su quehacer cotidiano, y en ocasiones a fuerza de levantamientos armados, su propia posibilidad social, política y jurídica, haciendo insostenible ya la ficción de la igualdad cultural, legal, o de anhelos dentro de México. Sin duda, una incomodidad para la perspectiva política iniciada en la Ilustración.

Comunalidad implica la existencia, formación y recreación de *un sistema normativo propio*, cocinado al fuego lento de los siglos, eminentemente oral, resultado de la adecuación de diversas tradiciones jurídicas, económicas y éticas, en particular, de la mesoamericana y la occidental. En el capítulo «Reconstrucción» revisaremos algunas características del Derecho propio.

³⁴⁵ Renan, *op. cit.*, p. 3

Urdimbre

La persona es un nudo de relaciones porque es con el otro, abraza a su gente cercana. Las relaciones cotidianas son los hilos de la trama, y se concentran, se despliegan, en modos básicos, formas de Nosotros y Otros. La urdimbre es esos hilos previos, longevos, que marcan la lógica a seguir en el acto de habitar, es decir, la urdimbre posibilita un próximo intercambio, otra nueva relación. Queda como probable. La urdimbre se constituye de núcleos de nudos más o menos estables, esquemas flexibles y generadores de relaciones. Vemos en un diccionario gordo, viejo y sin pastas, que bien podría ser un *Océano*, que urdimbre es:

Estambre o pie después de urdido. /Conjunto de hilos que se colocan en el telar paralelamente unos a otros para formar una tela.

Si seguimos esta metáfora, los hilos son relaciones que hacen a las personas. Su acción teje la trama. Esa acción siguió hasta cierto punto una urdimbre sedimentada, previa, y una vez realizada —porque la urdimbre es en la medida que se realiza la trama—, esa relación da pie a una posibilidad, a lo que puede venir, a lo que puede hacerse, a nuevos entramados. La comunalidad es el telar. El marco donde se hace el tejido de la vida. Pero el telar parece sufrir un síndrome de Penélope, porque en él se teje y desteje, al mismo y a diferentes tiempos. En él se recrea la urdimbre y se dispone las formas de la trama, que es la relación concreta entre las personas.

Una derivación, *urdiembre*, donde mantenemos el radical, nos sugiere en español el nombre de un mes al final del año. ¿A cómo estamos? A 24 de urdiembre. Es decir, una unidad de tiempo. *Urdiembre*: un enredo en el tiempo; tal podría ser la definición surgida del juego de palabras. El enredo, «conjunto de sucesos, enlazados entre sí, que

preceden al desenlace en los poemas épico y dramático y en la novela», dice —¿un Océano?. La connotación narrativa de la trama (el pensar, sentir, decir, mover concreto y ordinario, la Vida, pues) se realiza sobre una disposición temporal preexistente, una red que es reformulada a su vez por el enredo. Del enredo que se da justo antes del término de un proceso social, que sentará las bases, dejando una guía posible, para nuevas tramas, nuevas redes de relaciones. Estos nucleamientos de lo colectivo,³⁴⁶ que nosotros llamamos *urdimbre*: esas estructuras de relación relacionadas, estarían dadas a partir de las relaciones familiares y de compadrazgo; la identificación —a partir del trabajo y la oralidad, la fiesta— con un barrio; o con la hermandad del templo. O en la fuerza de trompetas, tuba, tambor,... de una banda de música. El álgebra de las alianzas.

Puede parecer un abuso, etimológicamente hablando, pero me resulta inevitable destacar que la *urdimbre* lleva en su primera sílaba —así sea sólo para continuar con el juego de palabras— el nombre de la primer *urbe*, de Ur. La *urdimbre*, en esta perspectiva, sería un conjunto de dispositivos básicos de socialidad que se realizan al habitar.

Otra «etimología» la encontramos en la *Ursprache* de Tlön, algo así como la *Weltanschauung* de ese pueblo en extremo idealista del que nos habla Borges. Allí, existen objetos secundarios llamados *hrönir*, duplicados de objetos a voluntad, menos reales que su modelo pero más ajustados a las expectativas de su productor, y son, «aunque de forma desairada, un poco más largos». Se dice que en una ocasión, como parte de un experimento, a los alumnos de un colegio se les pidió excavar en cierto punto, fijado de manera arbitraria, no sin antes mostrarles fotografías de lo que hallarían en ese hipotético reducto arqueológico: «los discípulos exhumaron —o produjeron— una máscara de oro, una espada arcaica, dos o tres ánforas de barro y el verdinoso y mutilado torso de un rey con una inscripción en el pecho que no se ha logrado aún descifrar»³⁴⁷.

El genial argentino informa de la existencia de una entidad *más extraña y pura* que todo *hrön*: el *ur*: «la cosa producida por sugestión, el objeto educido por la

³⁴⁶ Zemelman.

³⁴⁷ Borges, «Tlön, Uqbar, Orbis Tertius», p. 108 y 109.

esperanza». Vista la comunalidad en este universo semántico —de ninguna manera pretendemos sugerirle al lector que conocemos siquiera los rudimentos de la ley gramática en *Tlön*—, nos parece de sentido común asumir que, por más piruetas etimológicas que halla dado la raíz *ur*, la noción de *urdimbre* estaría íntimamente abrazada de la *esperanza*. La máscara de oro mencionada arriba «es un ilustre ejemplo» de *ur*, señala nuestro autor. De forma análoga, como vimos al inicio de esta «Vereda», la Persona, la máscara, es en sus relaciones concretas con otras personas, sigue cierta estructura organizativa, formas de relación establecidas en su participación de los nosotros. Formas establecidas de relación. De Nosotros y Otros. Modos de realización entre los Nosotros; amazón de los distintos Nosotros que somos en la comunidad, nombres de los Nosotros. Familiares, compadres, vecinos, amigos, comités, barrios, cofradías, bandas de música, un cabildo, asociaciones civiles, hermandad del templo, ciudadanos, comuneros, entre los más estables, son las nucleaciones de lo colectivo, sistemas de redes de redes, nivel estructural del mundo, que forman la *urdimbre* de cada comunidad. Si hemos de aceptar la *Ursprache* de *Tlön*, cada una de las estructuras estructurantes de la *urdimbre*, de estos Nosotros establecidos y relacionados, interdependientes, que dan pie a nuevas formas de Nosotros, son *educidos de la esperanza* en cada día en comunidad, acá en la Sierra.

Oralidad espiral

Cómo era cito antes de Pim con Pim después
de Pim cómo es tres partes lo digo como lo
oigo.

Beckett, *Cómo es*.

Lo digo como lo oigo

El Territorio es oralidad. Realización de los horizontes en el presente de las redes de relaciones, donde la repetición / innovación se constituye como eje de incertidumbre. San Agustín lo advertía cuando escribió: «El presente del pasado es la memoria; el presente del presente es la visión [después dirá *attentio*], y el presente del futuro es la espera»³⁴⁸. Así, el Territorio sucede en el presente a través del diálogo integrador—nunca exento de conflictos— entre las diferentes representaciones simbólicas (circulando desde la espiral afuera), la experiencia y percepciones locales y concretas de algo que solemos llamar Tiempo. La noción misma del tiempo es problemática. Aún con la Teoría de la Relatividad y la negación de un Tiempo absoluto, y la afirmación de tiempos relativos a las condiciones de la experiencia, no se resuelve el problema: hemos sostenido la idea de una concepción de Tiempo en todas las llamadas Culturas, cuestión que me parece es pertinente discutir³⁴⁹. A mi parecer, el principal inconveniente de la idea del Tiempo es su inmediata analogía lineal, no importa que ésta sea circular, la lógica de línea es la misma. A falta de metáforas más apropiada vemos al pobre San Agustín haciendo malabares entre los referentes *pasado* y *futuro*, y con su elegancia típica constatar que sólo hay

³⁴⁸ Citado en Ricoeur, Paul, 1999, «La marca del pasado», en *Historia y grafía*, julio-diciembre.

³⁴⁹ En una ocasión presencié una discusión entre Luis Villoro, Gustavo Esteva y una turba de locos *interculturalosos*, sobre si la noción del Tiempo ha existido en todas las culturas y si algunas culturas viven sin semejante concepción. Aunque la tesis de Villoro, donde la concepción de tiempo es una condición de posibilidad de toda existencia cultural, fue la más apoyada, dicho término (tiempo) mostró en ese diálogo sus fisuras. Dinamitar esa certeza revitalizaría como nada el pensamiento social.

Presente. A conclusiones similares llegaron en cierta escuela filosófica —consignada en *A first Encyclopaedia of Tlön. Vol. XI. Hlaer to Jangr—*, donde se niega el Tiempo, pues razonan que «el presente es indefinido, que el futuro no tiene realidad sino como esperanza presente, que el pasado no tiene realidad sino como recuerdo presente»³⁵⁰. Y, en la Sierra, esa indefinición definida del presente es la oralidad. «Diríamos que en la oralidad está la divinidad única del individuo», afirma contundente Jaime Luna.

La palabra diaria

En la Sierra Juárez es la palabra hablada, la oralidad, relación directa y cotidiana con el otro, persuasión y memoria, la experiencia de vida. Experiencia comunal en el territorio propio. La oralidad y el trabajo son los constructores de la comunalidad. Lo oral es testimonio de resistencia frente al poder colonial de diversos apellidos. Su permanencia y transformación son también las huellas de una historia de imposiciones, de una historia impuesta. En este sentido, Walter Ong advierte: «El habla es inseparable de nuestra conciencia»³⁵¹.

Para este autor, en el mundo oral, la naturaleza del sonido determina tanto la expresión como los procesos de pensamiento sostenido. El pensar ahí es comunicación. Y las palabras habladas, «acontecimientos, hechos»³⁵². Coincide con Merleau-Ponty cuando éste afirma: «yo no hablo de mis pensamientos; sino que los hablo»³⁵³. El pensamiento y su expresión oral son así un mismo proceso que, como veremos, contempla también a la emoción y sus sistemas estéticos. En suma, pensar, sentir y hacer, por ejemplo hablar y escuchar, se encuentran integrados en el proceso de la oralidad. No una experiencia fragmentaria en el espacio, sino como totalidad en la duración.

Nuestro autor nos recuerda: la palabra oral en tanto sonido. «sin foco ni huella», es evanescente por naturaleza. Se le puede evocar la memoria pero no hay un lugar dónde buscarlas y hasta carecen de trayectoria. Sin embargo, el sonido es puro movimiento: no se le puede fijar o inmovilizar. A una imagen la podemos detener y

³⁵⁰ Cfr., Borges, «Tlön, Uqbar, Orbis Tertius», p. 98 y 104.

³⁵¹ Ong, *op. cit.*, p. 18

³⁵² *Ibidem*, p. 38-40

³⁵³ Cfr., Xirau, p. *op. cit.*, 425

mirarla con detenimiento. Pero un sonido, pongamos por caso una grabadora a la que a mitad de la canción le ponemos pausa. Qué hay. Nada.

En la oralidad el pensamiento es síntesis. Y con la noción de pensamiento no nos referimos al proceso racional ocurrido en la «mente», ese hipotético lugar. El pensamiento reside en el corazón y a éste lo entendemos como una capacidad relacional entre las personas. *Pensar dentro del mundo oral es aprender con los otros, es identificación y diferenciación comunitaria en la expresión vital y cotidiana. Ser significa ser para otro y a través del otro, para sí mismo*, pórtico Bajtín³⁵⁴. El Nosotros, lo nuestro, lo propio, es comunicación.

Por ejemplo, el aprendizaje comunal, donde acertadamente dice Ong, no se «estudia». Se aprende a través de un entrenamiento práctico con los que saben, los experimentados en lo que se trate. Escuchando. Mirando. Haciendo cotidianamente, igual y distinto cada vez. Aprendizaje con tutores. Siguiendo la lista de este autor, quien se refiere a las sociedades orales primarias, aunque pueden adecuarse bien a nuestra región, añadiremos que también escuchando. Repitiendo lo que se oye —lo digo como lo oigo. Con el manejo de los proverbios y otro tipo de fórmulas. Al participar en un *ámbito de memoria*, un Nosotros. Pueden practicar una gran sabiduría, pero «no mediante el estudio en sentido estricto». La introducción de la escritura a través de la escuela y las nuevas necesidades burocráticas ocurre entre la segunda y tercera década del siglo XX. Falta ponderar las transformaciones de este proceso.

La oralidad no sólo es el medio ni denota carencias de escritura, sino es la red de procesos que definen la experiencia en el mundo. La oralidad casi siempre ha existido sin escritura: de 3 mil lenguas aproximadamente, sólo 78 poseen una literatura en la actualidad. Y por el otro lado, «la escritura nunca puede prescindir de la oralidad»³⁵⁵. De la misma forma, Benjamín Maldonado sostiene que la oralidad no es falta de escritura, sino «una forma de organización de la vida colectiva en su conjunto que no requiere de la escritura como forma de relación», y advierte, «una estrecha relación entre oralidad y comunalidad», en tanto que la primera es un modo de organizar el mundo, un modo de

³⁵⁴ Bajtín, *op. cit.*, p. 38

³⁵⁵ Ong, *op. cit.*, p. 17 y 18

vida, una organización «original, milenaria»³⁵⁶. Para nosotros la experiencia en el mundo comunal se hace de oralidad, imagen, trabajo y fiesta en el sedimento territorial.

La experiencia comunal es básicamente oralidad en el sedimento del mundo. Claro, hemos dicho que, además, está la imagen, el trabajo y la fiesta, pero podemos damos cuenta que éstas relaciones también son oralidad; donde se presenta en síntesis lo que el modo analítico occidental se separa en «pensamientos, palabras y obras».

Pensar, hablar, escuchar y actuar, sentir, intuir, recordar, olvidar y esperar, son algunos de los verbos que se realizan en el modo de organización del mundo llamado oralidad. Constituyen un mismo gran proceso y no se nos presentan como esferas autónomas (mentalidad, lenguaje y acciones); el carácter sintético de la oralidad, en oposición al analítico escritural, así como la separación del mundo en objetos subordinados a sujetos son dos aspectos que, como diría Lenkersdorf, nos hablan de lo difícil —y urgente digo yo—, de «reconocer la profundidad de las diferencias que separan a la humanidad»³⁵⁷.

Psicodinámicas

En un mundo oral, además de ser el mismo proceso pensar y expresar, encontramos una obvia relación entre oralidad y memoria. La memoria parte de la oralidad y viceversa. El saber presente o la posibilidad de saber depende definitivamente de lo que puede ser recordado y organizado. Ong nos recuerda la máxima: «uno sabe lo que puede recordar». Este autor apunta algunas «psicodinámicas de la oralidad», estrechamente relacionadas con la memoria, que mencionaremos más abajo. Por ahora, revisaremos algunas de las características que advierte como propias del pensamiento y la expresión oral, en comparación con las de la escritura:

Acumulativas antes que subordinadas. Las frases orales prestan menos atención a la sintaxis y la gramática que la escritura, y tienden a ser cortas, seguidas unas de las

³⁵⁶ Maldonado, Benjamín, 1991, «La historia oral en sociedades orales», *Etnia y sociedad en Oaxaca*, México, UAM-X/INAH/CONACULTA, p. 226.

³⁵⁷ Lenkersdorf señala que esto posiblemente se debe a la visión del mundo occidental basada en el empeño de ordenar el mundo en la vinculación sujeto-objeto; *op. cit.*, p. 53.

otras, un pensamiento de enunciados aditivos, pues resulta en extremo difícil construir frases de estructuras muy compuestas, donde cada frase alberga a otras subordinadas.

Acumulativas antes que analíticas. Las fórmulas son expresiones fijas que se repiten con cierta exactitud. Y constituyen una característica fundamental de la oralidad. Foley señala que cada mundo define la constitución y el funcionamiento de las fórmulas orales, no obstante hay suficientes indicios para afirmar que a pesar de la diversidad del planeta, el concepto de *fórmula* es válido en todas las tradiciones.

Cuando el conocimiento se adquiere, no hay más que repetirlo para su conservación o resignarse a su pérdida: «los patrones de pensamiento formularios y fijos eran esenciales para la sabiduría y una administración eficaz».

En ocasiones me desconcertaba el modo serrano de hablar. Con esas frases cortas, rítmicas, a las que poco hay que agregar; o bien, los grandes rodeos; lo que me parecía una ambigüedad innecesaria. Pero en general, lleno de fórmulas que se repetían una y otra vez. Era sorprendente cómo frases archireconocidas —en Guelatao, por ejemplo: ¡Ah, perro éste! ¡Me decías! ¡Tu compañero sonso!— Seguían siendo graciosas en cada situación. Frases formularias que se agrupan y a partir de las cuales se organiza lo dicho por un narrador. Citando a Bynum, el señor Ong escribe:

Las agrupaciones constituyen los principios de organización de las fórmulas, de modo que la “idea esencial” no está sujeta a una expresión directa y clara, sino antes bien representa una especie de conjunto ficticio mantenido unido en gran medida en el inconsciente.³⁵⁸

Ahora bien, en la expresión oral y su pensamiento los elementos no suelen ser entidades aisladas y simples, sino grupos de dichas entidades, que son términos y oraciones antitéticas o paralelas y epítetos. Como el *difrasismo* que León Portilla ubicó en el sedimento náhuatl en torno al rostro y corazón. O bien, en los discursos y los cuentos. el soldado es el valiente soldado y la princesa, la hermosa princesa. Fórmulas que se repiten en nueva organización cada vez, sedimentadas lentamente a través de

³⁵⁸ Ong, *op. cit.*, p. 32 y 33

generaciones, sin un archivo dónde guardarlas, pues sólo existen (y dejan de existir) mientras son expresadas por una persona y como potencialidad en sus interlocutores:

Una vez que se ha cristalizado una expresión formularia, más vale mantenerla intacta. Sin un sistema de escritura, el pensamiento que divide en partes —es decir, el analítico—, representa un procedimiento muy arriesgado.

Pues el pensamiento y la expresión oral, asegura Ong, no separan sino que *totalizan*.³⁵⁰

Redundantes. A diferencia de lo que sucede con la escritura, fija, lineal y reversible, en la oralidad no hay dónde regresar para confirmar lo dicho, pues una vez dicho desaparece: «La redundancia, la repetición de lo apenas dicho, mantiene eficazmente tanto al hablante como al oyente en la misma sintonía». El orador debe repetir lo mismo o algo parecido varias veces para que sea comprendido (ya saben: no falta el despistado); volver e insistir en ciertas ideas; crear lo que podemos llamar «fórmulas eventuales», propias de un solo discurso o de un estilo de hablar. Cuando deseamos seguir nuestro relato y no encontramos la idea o la palabra, preferimos redundar en lo dicho y hacer tiempo, ¿o no?

Conservadoras y tradicionalistas. La necesaria repetición, para que no se olviden, de las expresiones de un conocimiento ya estructurado por los siglos establece, según Ong, una «configuración altamente tradicionalista o conservadora de la mente que, con buena razón, reprime la «experimentación intelectual». Una sociedad conservadora en la medida que cuida y defiende su conocimiento, lo propio, largamente labrado, y que reconoce a los ancianos como fuentes vivas del saber y de relatos de otras épocas.

En la dinámica de repetir para conservar, la originalidad radica no en la invención de nuevas historias, «sino en lograr una reciprocidad particular con este público en este momento». El mismo relato, con adiciones y supresiones, metido con singularidad en cada situación donde es contado.

³⁵⁰ Ong modifica la afirmación de Lévi-Strauss: «el pensamiento salvaje totaliza», p. 45-47

Cerca del mundo humano vital. Las expresiones orales no son abstracciones totales de la realidad, más bien, la conceptúan con términos muy próximos a la realidad concreta, al mundo vital humano. No están las «categorías analíticas complejas» de la escritura, sino pensamiento y expresión referidas a *lo propio*, a la gente cercana, a la calle y la flor. A lo conocido y reconocido de nuestro entorno vivo, a la realidad cotidiana. En general, la comunicación de todos los días es «un relato que describe relaciones personales», y no abundan vehículos neutros como las listas escritas. Así tampoco hay manuales para los oficios, al menos en el periodo de la investigación, porque Herminio reforzó su lirismo en la reparación de aparatos eléctricos y electrónicos con el estudio de algunos libros de un curso conseguido en Oaxaca, pero esa es otra historia, cuando la impresión se desarrolla con cierta normalidad en la ciudad. Por otra parte, ¿se habrán utilizado manuales para el aprendizaje de la mecanografía? No obstante, es el aprendizaje por observación y práctica el modo comunal de los oficios.³⁶⁰

De matices agonísticos. Hemos hablado de comunidad y tal vez equivocadamente se ha dado la impresión de consenso quieto, casi una inercia, de comunión y hermandad invencible, chabacanas. Nada más lejos de nuestra intención. La comunidad serrana es una zona de lucha cotidiana. Un «combate verbal e intelectual». Con la tecnología de la escritura se «propicia abstracciones que separan el saber del lugar donde los seres humanos luchan unos contra otros. Aparta al que sabe de lo sabido». Por el contrario, señala Ong, la oralidad es expresión e incluso un estilo de vida de carácter agonal, resultado de su vinculación fuerte con el mundo vital cotidiano.

Los refranes y proverbios, acertijos, adivinanzas, chistes, albures, insultos son las formas de manifestación del combate diario. Por ejemplo, el relato del *Submarino* de don Rufino una tarde ahí de doña Bety. Sucedió hace algunos años, cuando él y sus amigos de Guelatao eran los célebres borrachos. Algunos miembros de esa generación, los más conspicuos, tenían una misión en un submarino. Creo que ya se las conté, pero bueno. Con él recorrieron los mares y océanos del orbe. Vieron de todo. Como fue un viaje largo, el interior del aparato estaba acondicionado como una casa de pueblo, faltaba más, con su comal y al fuego su tortilla. El corral de las gallinas. En su loca misión

³⁶⁰ Ong, *op. cit.*, p. 47-49

tuvieron enfrentamientos, hubo enemigos de la causa, como los alemanes, quienes intentaron aniquilar la misión serrana y quitarles el submarino, porque eran antijuaristas.

Una lucha de ingenio donde puede buscarse lastimar al adversario con frases hirientes, mostrarse fanfarrón, superar su dicho; pero también perseguir la gracia. Además, es la celebración de la violencia física en los relatos. En la Sierra, la existencia de seres y fuerzas sobrenaturales que interactúan cotidianamente con las personas, en ocasiones con mediación de brujos, nagueles, curas, rezanderas, etc., se manifiesta a través de esta condición agonística en el pensamiento y expresión oral. Los malestares y enfermedades pueden ser provocados por la maldad de un contrario. Las relaciones personales, familiares y comunitarias se tensan en este mecanismo agonial.

Esto deriva, nos recuerda Ong, de la estructura misma de la oralidad. En la comunicación cara a cara, con palabras frescas y directas, en una dinámica de diálogo, de intercambio de sonidos, «las relaciones interpersonales ocupan un lugar destacado en lo referente a la atracción y, aún más, a los antagonismos». Vemos pues, en esta psicodinámica de la oralidad uno de los ejes en los procesos de identificación y diferenciación donde se forman los Nosotros y los Otros.

Empáticas y participantes antes que objetivamente apartadas. Como se dijo, la escritura separa al que sabe de lo sabido, como condición de «objetividad»: un sujeto que guarda distancia con objetos a merced. Citando a Havelock, nuestro autor señala: «Para una cultura oral, aprender o saber significa lograr una identificación comunitaria, empática y estrecha con lo sabido..., identificarse con él»⁴⁶.

Homeostáticas. La experiencia del mundo comunal es vida intensa y cotidiana, presente en equilibrio que se desprende de los recuerdos ya sin vigencia. Esta depuración de recuerdos innecesarios se explica por esta razón: no hay diccionarios, esos dominios de estratos y discrepancias semánticas, y es en la realidad concreta de la situación presente donde las palabras adquieren su significado, lo que Godoy y Watt llaman «ratificación semántica directa»; dicho significado no está formado sólo de más palabras, sino también «incluye gestos, modulaciones vocales, expresión facial y todo el marco humano y existencial dentro del cual se produce siempre la palabra real y hablada».

⁴⁶ Ong, *op. cit.*, p. 59-52

Ciertamente, lo cotidiano es la matriz de significación, sin embargo, los significados previos también moldean de muchas maneras los actuales. No obstante, si generalizamos la observación de Ong en el mundo oral, la integridad del pasado está subordinada al presente. Lo cotidiano impone «su propia economía a los recuerdos pasados»³⁶². Apoyado en el decir de otros, nuestro autor, señala: «Las tradiciones orales reflejan los valores culturales contemporáneos de una sociedad antes que una curiosidad ociosa acerca del pasado»; ociosidad, por ejemplo, de la disciplina histórica. Citando un trabajo de Henige sobre listas de reyes Ganda y Myoro, Ong escribe:

“El modo oral... permite que se olviden partes inconvenientes del pasado” debido a “las exigencias del presente continuo”. Además, los narradores orales hábiles varían deliberadamente sus relatos tradicionales, porque parte de su habilidad radica en la capacidad de acomodarse a nuevos públicos y nuevas situaciones o simplemente de jugar.

Situacionales antes que abstractas. Aunque cualquier pensamiento conceptual es abstracto, hay gradaciones. En la oralidad, el sentido de los conceptos se adquiere en marcos situacionales y operacionales basados en la experiencia concreta del mundo vital. Ejemplos de esto los proporciona una investigación del soviético Luria, citado por Ong: a) las personas en el mundo oral identifican a las figuras geométricas con cosas de lo cotidiano y no con nombres abstractos (círculo, rombo, trapecio); b) sus categorizaciones no son abstractas sino que se elaboran con criterios como el de utilidad práctica y situacional (por ejemplo, los *quelites* escapan a las clasificaciones botánicas, pero en las comunidades, con este nombre se agrupa un sinnúmero de plantas cuyo común denominador es *que son comestibles*); c) el razonamiento oral no se rige por formas lógicas puras, como los silogismos, porque nadie actúa de acuerdo a esa lógica abstracta, lejana al mundo concreto (Luria nos ofrece el caso de un hombre al que se le plantea: «En el lejano Norte, donde hay nieve, todos los osos son blancos. Novaya Zembla se

³⁶² Ong, *op. cit.*, p. 52-54

encuentra en el lejano Norte y allí siempre hay nieve. ¿De qué color son los osos? He aquí una respuesta típica: "No lo sé. Yo he visto un oso negro. Nunca he visto otros... Cada región tiene sus propios animales", y reflexiona Ong: «Se sabe de qué color son los osos mirándolos. ¿A quién se le ocurre resolver por razonamiento, en la vida práctica, el color de un oso polar?»; d) las definiciones no son muy socorridas, incluso hay resistencia a su elaboración, porque las cosas de la vida adquieren sentido en la situación concreta y su contexto: se podrá definir algo, refiriéndose a final de cuentas a la experiencia personal o a su operación, relacionada con otras cosas en un proceso, por ejemplo; e) el auto análisis articulado no es habitual en una sociedad oral, porque implica un aislamiento de la persona de las relaciones con el mundo que la hacen precisamente ser persona. Un auto análisis articulado se dirige a un territorio que básicamente no existe si no es en relación con los otros, porque es el otro quien puede decir en última instancia quién soy yo. Y que yo existo en virtud de pertenecer a un Nosotros.

En suma, en el mundo oral la inteligencia no se deduce de los extraños juegos de lenguaje en las teorías impresas de los libros —como me dejó bien claro la Baraka en la despedida, una tarde, una mesita junto a la barra del *Tábula rasa*—, sino según el actuar concreto de la gente, «según su situación en contextos funcionales». Todo esto no significa que se trate de un pensamiento «pre-lógico» o «salvaje»; más bien, se trata de una lógica peculiar, propia.³⁶³

Choros

En la Sierra Norte y otras regiones de Oaxaca, la oralidad me recuerda la máxima de McLuhan «el medio es el mensaje»; si bien el contenido es precioso, la lengua propia, el acento está en el proceso comunicativo en el que somos Nosotros, en el contacto, cara a cara, cuerpo a cuerpo, en la emoción, en los encuentros de imágenes cotidianos. Es el hablamos y escuchamos y es también silencio. Primordial, estratégico, denso, compartido silencio.

La oralidad, y no sólo la lengua, es la tecnología de la resistencia. La oralidad es fiesta y trabajo. En el último de los casos, importa más el trabajo de decir y escuchar

³⁶³ Ong, op. cit., p. 54-62

entre todos, que lo propiamente dicho y sus reglas. La racionalización que legitima un discurso pesa mucho menos que la *gracia* puesta en él: su verdad radica en la *guelaguetza* donde se inserta ese discurso y en la *guelaguetza* que genera.

En este sentido, de acuerdo a la distinción de Saussure³⁶⁴ entre *lengua* y *habla*, en la comunalidad *la lengua depende del habla*. Y no al revés, como lo supuso este autor. Pues en el habla se construye el conocimiento comunal. Esto no significa olvidarse de la lengua y su fuerza. Simplemente, hacer hincapié en el medio oral y el mundo que define y posibilita. MacLuhan destacó los nuevos modos de saber que permitían los medios, por encima de los contenidos específicos. No es la información sino el modo de recepción y la interacción que se adecua³⁶⁵.

Un ejemplo de ello es lo que Jakobson llamó la *función fática* de la comunicación. Más allá del esquema funcionalista, el aspecto fático en la oralidad es relevante. Cuando se platica en la cocina o en la cantina, en el campo, en los pasillos del palacio municipal, destaca la repetición de historias y fórmulas. Muchos ya las conocen, conocen los gestos, las han escuchado muchísimas veces y, sin embargo, disfrutan de esas mismas historias una y otra vez, tejidas con recientes y nuevas historias. Participan en la «comunidad», el compartir cotidiano, la *guelaguetza*, con frases hechas, «donde el contenido tiene menos importancia que el hecho de la presencia y de la reafirmación de adhesión al grupo»³⁶⁶. Para el profano puede resultar sin sentido, pero las personas que se relacionan en un nosotros, una familia, por ejemplo, tienen en ello «una parte de la euforia», diría Cerati, en sus vidas, una participación celular, densísima, con gracia, en la experiencia cotidiana. Esas charlas entre la misma gente cercana, las historias de todos, la proximidad de los cuerpos, la necesidad del vivir comunal, que se arrancan, se detienen, se mantienen o terminan con viejas fórmulas de sorprendente actualidad, con ellas incluso se tejen los amazones, por decirlo así, de las historias, de la conversación frente a frente entre personas que conviven y se conocen de toda la vida.

³⁶⁴ Recordemos que Saussure opone «Lengua» a «habla», dándole prioridad a la primera. *Curso de lingüística general*, p. 21

³⁶⁵ Cfr. Guiraud, *op. cit.*, p. 24-26

³⁶⁶ *Ibid.*, p. 15

Este aspecto fático de la oralidad es una dinámica de identificación y diferenciación entre las personas en la comunidad. Un ejemplo, me parece que ya se menciona en otro lado, pero no importa, es el saludo de dos personas que se encuentran en la calle por la noche, posiblemente con dirección a sus casas.

—¿Qué, ya estuvo?

O bien

—¿Ya a descansar?

El interlocutor contestaría con un «Sí, ya estuvo».

El primero le cuestiona suavemente al otro sobre sus labores del día. Quiere saber si hubo éxito. No le interesa saber qué tipo de tareas realizó, quizás ya lo sabe, ni detalles de su jornada. Lo importante es que lo que haya sido ya se hizo y si no se hará, si dios quiere, mañana. Lo importante es el contacto, el interés, la revalidación de los nexos; el reconocimiento mutuo entre los corazones de las personas, como parte de un Nosotros y la definición de los otros. Como escribe Lenkersdorf:

Las palabras que decimos no sólo nos enlazan con los demás de maneras muy diferentes, sino que revelan nuestro corazón³⁶⁷.

Aunque las palabras y las cosas (dijera aquel) nunca están del todo separadas, en el mundo oral, mundo de interacción personal, se le presta mucho mayor atención a las palabras, antes que a los objetos. Es lo que Ong denomina «estilo de vida verbomotor». Un ejemplo de ello, lo encontramos en las transacciones económicas: «en las culturas orales primarias los negocios no son negocios: son fundamentalmente retóricos». Pensemos en el regateo el día de plaza en Ixtlán o en Talea:

—¿Cuánto es lo menos? ¿Y por qué tan caro?

Todo un arte. Esgrima verbal, actitudes, gestos, ingenio: «una operación de agonística oral». El duelo verbal se expresa también con la evasión de respuestas directas, con rodeos y con otras preguntas como respuesta.

³⁶⁷ Lenkersdorf, *op. cit.*, p. 52

Lo comunitario, lo oral, define lo propio, al Nosotros, antes que lo puramente lingüístico. La oralidad y el trabajo son las *tecnologías* del Nosotros. Leemos en Ong:

La oralidad primaria propicia estructuras de personalidad que en ciertos aspectos son más comunitarias y exteriorizadas, y menos introspectivas de las comunes entre los escolarizados. La comunicación oral une a la gente en grupos.

Por su parte, la tecnología de la escritura aísla, puesto que se trata de una actividad solitaria que hace a la gente concentrarse exclusivamente en sí misma. Esto, según un estudio de Carother, implica que en las sociedades orales se exteriorice el comportamiento esquizoide, expresado en «una extrema confusión externa» y en acciones violentas; y en las escolarizadas lo interiorizan derivando en una sistematización alucinatoria esquizofrénica, o ensimismamiento en el mundo personal de sueños.³⁶⁸

La mayor parte del periodo estudiado fue vivido en *titza ke'riu*, en nuestra palabra. La palabra que somos. La expresión de lo nuestro, lo propio. Vivido en esa lengua. Después de la revolución el castellano estructura un nuevo modo de experiencia. Un tremendo cambio de sentido. Hay que tomar eso en cuenta: se vivió en *titza ke'riu* aunque aquí se relata en español, así lo contaron ellos. No obstante, la oralidad se mantuvo como lógica de resistencia.

Sí, dirá el lector, pero todo esto no son más que palabras escritas, la naturaleza oral de las charlas con ixtepejanos queda fijada por una totalitaria grafía. A mi favor recurro a Ong, no sin admitir que se trata de un caso perdido, pero como justificación cumple:

Es posible emplear el conocimiento de la escritura con el objeto de reconstituir para nosotros mismos la conciencia humana prístina (totalmente ágrafa), por lo menos para recuperar en su mayor parte —aunque no totalmente— esta conciencia (nunca logramos olvidar lo

³⁶⁸ Ong, *op. cit.*, p. 72-73

bastante nuestro presente conocido para reconstruir en su totalidad cualquier pasado)³⁶⁹.

Las formas de la oralidad

Jaime Luna distingue los componentes de la oralidad como *lo cotidiano*, la *memoria* y las *ideas*. Otra vez: el presente, lo pasado en el presente y el porvenir también desde el presente, integrados en la experiencia vital de comunicarse entre la gente cercana.

Lo cotidiano. Forma y hace a las personas. Esto se realiza por medio de la comunicación directa, del gozar y sufrir de todos los días. Los sentimientos y el conocimiento se dan de boca en boca, a cierta distancia o entrelazados... La oralidad siempre realiza la existencia, esté donde se esté.

La memoria... Los abuelos permanecen y se materializan en el contar de sus descendientes lo que se hizo, y en la forma como horas y horas de diálogos infinitos dan pie a relatos y forjan mitos...

Las ideas. No se expresan como razonamientos elaborados, son construcción del pasado, presentado en el presente con propuestas de futuro. No son el resultado de un ordenamiento de valores, son la emotividad a flor de piel cuando se siente, y por lo mismo, se piensa en el futuro... no son un bien preelaborado, se elaboran en el momento que se siente oportuno, son avisos y tardan para convertirse en decisiones³⁷⁰.

Ese *cantor* terrible anota un cuarto componente, *lo nuestro*. En la categorización propuesta en este ensayo, se trataría de un valor, *lo propio*, anotado Vereda arriba. Lo que define al Nosotros. Aquí nos interesa mirar los modos concretos y comunicativos en la realización del Nosotros. En la oralidad se integran en *lo cotidiano*, la *memoria* y las

³⁶⁹ Ong, *op. cit.*, p. 24

³⁷⁰ Martínez Luna, *Comunidades y desarrollo*, p. 62-63

ideas —que para nosotros será *la esperanza*— y se realiza en un *sedimento*. Percepción diaria, comunicación entre todos, concreción cotidiana entre los procesos de memoria y la emoción profunda y fresca de la espera.

Del sedimento hablaremos más tarde. Por ahora, el estudio de los Nosotros comunitarios en los cuales se participa simultánea y diacrónicamente, podría abocarse a comprender esa condición integral de la oralidad: desenmarañar cómo en cierto momento histórico, lo que llamamos pasado, presente y futuro, se comunica y constituye los diversos Nosotros. En la perspectiva cultural adoptada (el estudio de los verbos), diríamos que ésta es una de sus posibles líneas: la mirada puesta en la *experiencia* oral, donde se tejemos los Nosotros. Responder, quizá, la pregunta: ¿Cómo el Nosotros es oralidad, de qué maneras?

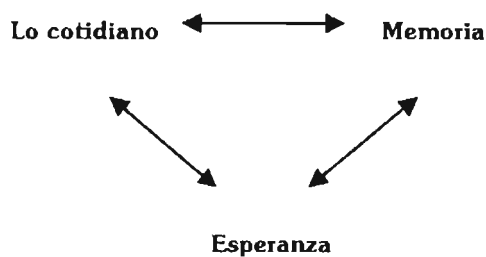


figura 4. fragmento de la oralidad espiral

Creo que una posible solución es ver a la oralidad como el principal *sistema morfológico y sintáctico* de la comunalidad³⁷¹. En cada enunciación concreta, se realiza la relación de los tres componentes señalados por Luna. Es decir, la *forma* de lo cotidiano (la relación de éste elemento con los otros dos) resulta de la integración de *sustancias específicas*, reinterpretaciones, de la memoria (recuerdos u olvidos) y de la *esperanza* (ideas, previsiones, anhelos). O bien, el presente cotidiano adquiere significado y sentido al relacionar, en palabras de Bajtín: «los recuerdos *restituidos* y las posibilidades

³⁷¹ Vid. Guiraud. *op. cit.*, p. 42-44.

*anticipados*¹⁷². En el presente comunal, lo *cotidiano* es la celebración de la *memoria* y la *esperanza*, en el abrevadero del *sedimento*. Este proceso es una matriz de lo *propio*. De lo que somos *Nosotros*.

¹⁷² Bajón, *op. cit.*, p. 157

Lo cotidiano

Metafísica del ratito

La experiencia cotidiana es inmensurable, irreversible y comunal. El tiempo, si puede llamársele así, es determinado por las actividades, los procesos, en la duración de las relaciones entre personas y con la Tierra. Y no por una metáfora espacial como las manecillas del reloj, Bergson³⁷³, y antes Berkeley³⁷⁴. *Tiempo real* y *tiempo vivido*, éste autor; *tiempo* y *duración* aquel. Y antes siempre otros y Aristóteles, se ocuparon de la *duración*.

Doña Jose, a su vez, expone afligida y breve su concepto:

—¡En un ratito se va la hora!

Las apuraciones, la plática, el fastidio y la risa hacen que la vida se haga de ratitos, de *ahoritas*, de *hay luego*, de *mejor mañana*, donde la estorbosa cronometría marcial estalla. Eso que experimentamos en un ratito, alegría o tristeza, escapa al tiempo abstracto, de precisión repetida. Un ratito es elástico, lábil, al aire suspendido, impredecible: en un ratito puede suceder cualquier cosa, y a la vez lo mismo. Suele suceder que semanas, años y vidas, apretadas se vayan en un ratito. Un ratito nuestra vida en esta tierra. Y lo sabemos.

—¡Lo hacemos en un ratito!

Los intervalos idénticos del tiempo casi nunca coinciden con los ratitos, su maquinaria se lo impide. Un ratito es el *lapsus* de vida de las personas, las labores, los nosotros, los acontecimientos, los demás seres, la milpa... El ratito, la duración serrana,

³⁷³ Yankelevitch. *Henri Bergson*, México, Universidad Veraceuzana, p. 38

³⁷⁴ Xirau, op. cit., p. 236

sería el fundamento de la experiencia comunal, la generalización de lo cotidiano en el sedimento territorial.³⁷⁵

—¡Más alrattito!

La imagen

El mundo es oralidad e imagen. Ambas lo trazan en su propio entrecruzamiento. Están dos sentidos más, el olfato y el gusto, que le ponen sabor y ya van incluidos, por decirlo así, en los primeros, junto al oído. Y están los otros dos sentidos, según cuenta Guadarrama el decir de un antropólogo físico en el bar: la *atención* y la *organización*. Éste último ejercido en nuestro esquema por la oralidad. Ya hemos hablado de esta tecnología, ahora veamos la imagen.

La imagen es el ecuador del mundo, cruzado por los meridianos de la oralidad. Nos dice Jaime Luna:

La imagen ilustra, identifica, dice y comunica. La imagen es lo que en la historia nos enseñaron los abuelos, la posibilidad de ser eternos... La imagen reproduce lo que somos, en lo que estamos y en lo que imaginamos; ...Nosotros nos pintábamos desde antes de la llegada de los blancos... La imagen de los pueblos originarios fue siempre un exacerbado comportamiento que comunicó todo... Y es por ello que la imagen es signo de la historia.³⁷⁶

La historia de las palabras y las imágenes, y no de las cosas u objetos. Las imágenes de todos los días; las de Nosotros que somos y las de los otros: de nuestra madre, de nuestros hermanos, de la mujer, de los abuelos e hijos. La del solar, el monte. Uno mismo como imagen en la comunidad. Sugiere Bergson olvidemos con los ojos cerrados por un momento nuestros esquemas conceptuales, nuestras ideas sobre la materialidad o no del mundo; al abrirlos podemos percibir claramente lo que es *imagen*:

³⁷⁵ Abbagnano, p. 1089

³⁷⁶ Martínez Luna. *Comunalidad y ...*, p. 63-64

Heme aquí, por lo tanto, en presencia de la imagen en el sentido más vago en que esta palabra se pueda tomar. Imágenes percibidas cuando yo abro mis sentidos, no percibidas cuando los cierro.³⁷⁷

Uno mismo es una imagen entre otras. Una de todas las imágenes que constituyen el mundo. Por ello, razonamos con este autor, no puedo ser yo el centro ni la conciencia creadora de ese mundo³⁷⁸. Imágenes que generamos y percibimos, arraigadas en la memoria, compartidas en las ideas y en las esperanzas. La condición *presentánea*, Da Jandra *dixir*³⁷⁹, de la imagen la vincula directamente con el poder. Volvemos a Luna:

Con la imagen generamos autoridad y criticamos el poder espurio. Nacemos de nosotros en la imagen como un espejo cotidiano. Nos vemos, sí, pero nos damos cuenta de que no estamos solos, porque el que pinta es él y con su pintura se plasman las ideas de todos³⁸⁰.

Titza ke'riu

No caeremos aquí en el simplismo de considerar a la lengua como el vector que define lo étnico y la identidad de un pueblo, ni como la expresión del *logos*. Lo que sí creemos con firmeza –dicho antes por muchos y refrescado por Carlos Lenkersdorf– es que la lengua expresa la forma en que un colectivo se ve a sí mismo y al mundo. Nombrar es crear realidad.

El cambio de *titza ke'riu*, nuestra palabra, al castellano, la explotación forestal comercial y la migración son, en Ixtepeji, me parece, los momentos más dramáticos del siglo XX, aunque estos procesos ya tenían su historia. El uso generalizado del castellano después de la revolución, y después al llegar la cametera y Fapatux. El cambio de lengua implicó, entre otras muchas cosas, una nueva desacralización del mundo. En mixe dicen *agua sagrada* cuando en castellano decimos secamente *agua* y cada vez más *H₂O*. El

³⁷⁷ Cfr. Abbagnano, p. 652.

³⁷⁸ Xirau, p. 370

³⁷⁹ Da Jandra, 1994, *Presentáneos, pretéritos y pósteros*, México, Joaquín Mortiz.

³⁸⁰ Martínez Luna, *Comunalidad y ...*, p. 64

cambio de sentido es notable, irreparable tal vez; sin embargo, la comunicación cara a cara, la memoria, el conocimiento y los anhelos, cotidianamente, la oralidad, pues, se mantiene como el medio del Nosotros. El mito, expresado en *titza ke'riu* se trastoca profundamente, pero se readecua en la apropiación del castellano, y la organización comunitaria permanece y define al Nosotros. Tengo la impresión, muy poco documentada por cierto, de que los estudios especializados se han orientado a la lengua, zapoteca, chinanteca y mixe, para el caso de la Sierra Norte, pero se ha descuidado la reflexión sobre las implicaciones de la oralidad en la recreación de ese mundo. Es sus dinámicas, diría Ong, a través de las cuales se posibilita la confección de una estructura de pensamiento, un modo de vida peculiar, formas de realización comunitaria. Aunque la pérdida de sentido es abismal, en el «soporte» de la oralidad comunitaria se reorganizó el cambio de lengua, y se mantuvo, readecuadas, las formas del mito. El cambio de lengua, sin embargo, no representó la pérdida total de una supuesta «identidad», pues la potencia organizativa se tiene en la oralidad y el trabajo diario. La figura del mundo cambia, pero se conserva con base en las posibilidades de la oralidad.

Esto explica que la mayoría de las comunidades del sector Ixtlán en la actualidad, a pesar de ya no hablar *titza ke'riu*, muestren una vigorosa organización comunal. Los vectores de identificación y diferenciación están en la oralidad y el trabajo, por encima y abajo de la lengua.

A pesar de ya no hablar *titza ke'riu* en Ixtepeji y la mayor parte del sector Ixtlán, y hacerlo en español, las redes de relaciones entre las personas y la tierra, sus estructuras, su organización, su pensamiento y modos de concreción, en el marco de la comunalidad, permanece, se adecua, se desorganiza y organiza, y a través de la figura oral del mundo, las personas forman los Nosotros y definen lo propio, más allá de la lengua. Ya casi no son *benetyela*, pero son ixtepejanos. La identificación fundamental con un territorio. En términos étnicos, se diría que básicamente son serranos del norte de Oaxaca. Y cuando la distinción sea necesaria, en relación con un mixe, por ejemplo, se identifican como *zapotecos*. Aunque la mayoría de las veces esa distinción se haga más bien afuera, para clasificar el adentro. Doña Jose no se identifica con la noción técnica de *zapoteco* y sí con su gente, con su comunidad, su pueblo y su sierra.

Esto no significa minimizar la terrible «pérdida» de la «lengua zapoteca» en nuestra región, sin embargo, la castellanización del siglo pasado en la región no fue definitiva en los modos de hacer territorio. Cuando es necesario, hay quienes se identifican —primero con su comunidad, luego como *serranos*— como zapotecos, en Guelatao e Ixtepeji por ejemplo, aunque ya no hablen *zapoteco*. Los procesos de identificación y diferenciación se dan en la oralidad y el trabajo comunitario. Y la oralidad es también trabajo y fiesta, comunión diaria, al habitar un territorio.

Percepción

La potestad del cuerpo. Cuerpo, según García Bacca, es «el sentimiento de nuestra realidad». Dos de sus características nos resultan importantes: tener cuerpo es *estar siendo en un mundo* y es *tener mundo*. Cuerpo es:

Lo que de la realidad física hemos conseguido ser *en bloque, en bulto*. Y la función de cuerpo consiste, justamente, en que, resistiéndonos, como el aire al ave, nos notemos reales, notemos que realmente pensamos, notemos que realmente vemos³⁸¹.

En la metáfora de origen kantiano, el ave es el alma. Si por ahora nos detenemos en esta definición de *cuerpo*, su dimensión complementaria sería en nuestro planteamiento el *corazón*. La experiencia es comunal, la percepción es personal, es decir, del cuerpo entre los cuerpos y el todo. En otras palabras, la percepción realiza al cuerpo, al ser la mediación entre el corazón y el mundo, en tanto entidades posibles de relación. La experiencia es del cuerpo y con base en ella se desenvuelve en sus relaciones que la concretan.

Siguiendo a Abbagnano, la percepción es «la interpretación de los estímulos». Interpretación inacabada, provisional del mundo. Asumimos la orientación teórica donde en la percepción tiene un papel relevante la denominada *preparación perceptiva*. Esto es, una predisposición de la persona, de su cuerpo; un proceso *selectivo*, «que determina

³⁸¹ García Bacca, *op. cit.*, p. 112-119

preferencias, prioridades, diferencias cualitativas o cuantitativas en lo que se percibe». La preparación perceptiva es un esquema flexible, construido en la duración de la persona, con sus experiencias previas, y a partir de ella el cuerpo se pone en disposición para las situaciones presentes.

Dijimos que al percibir se realiza el cuerpo de la persona. Y que ésta es sus relaciones. De tal suerte, una característica nodal de la *percepción* no es otra que la de ser también sólo *relación*³⁸². Vista así, hablaríamos de ella como instancia mediadora entre el mundo y el corazón³⁸³.

Sería el proceso ocurrido entre el cuerpo y el entorno físico. No determinado por ninguno de los dos de antemano, sino verificado en una especie de negociación, de acoplamiento espiral. Está por verse si también se trata de una interacción recíproca. Escuchamos anécdotas y pájaros; vemos la montaña; olemos el café y el humo, la tierra mojada y toda la humedad; saboreamos la tortilla y el tepejilote, nos comunicamos en el gusto, el tacto, el olfato, la vista y el oído; nos comunicamos con los ritmos de todo el cuerpo; nos comunicamos en la organización, pero en última instancia es en la palabra oral, ese complejo dinámico, y en la imagen, desde donde se organizan nuestras percepciones cotidianas y nuestra memoria e imagen de porvenir: «el lenguaje es abrumadoramente oral», dice Ong.

La percepción de la palabra oral es radicalmente distinta a la escrita. Ésta se haya consignada al espacio, aquella al mundo del sonido³⁸⁴. De tal suerte, que en lo comunal, el eje espacial sea el sedimento y la oralidad el de la duración.

Señala Abbagnano, citando a Dewey y Bentley, que «la percepción resulta de la situación total en que tiene lugar»; sucede en el presente vivido, en este ratito, y tiene como ancla, brújula y mar a la memoria de la experiencia pasada y a las esperanzas. Percibir a través de los sentidos (5 o 7, como guste) no es un evento fragmentario, sino integral, con todo el cuerpo y todos los sentidos, como totalidad siento, recuerdo y

³⁸² En el grupo de teorías sobre la percepción de tendencia subjetivista, existe una llamada *transaccional*, que es de alguna forma donde coincidimos; Abbagnano, p. 906

³⁸³ Que es la fórmula establecida por Bergson: la percepción como mediación entre la conciencia y el mundo. Xirau, *op. cit.*, p. 89

³⁸⁴ Ong, p. 16

espero, organizadas las sensaciones en la oralidad y la imagen, en el trabajo y la fiesta. Es decir, en la medida que se percibe como totalidad relacional y como parte de totalidades de relación superiores, básicamente, la comunidad en su territorio.

Escuchar y ver son percepciones complementarias en la comunalidad: «la vista aísla; el oído une», nos dice Ong. La vista nos ubica fuera de lo visto; el oído nos sitúa dentro del sonido: «me hallo en el centro de mi mundo auditivo». El carácter distintivo de la vista es la diferenciación; el conjuntar, el del oído y su ideal la armonía. Desde esta perspectiva: «la fenomenología del sonido penetra profundamente en la experiencia que tienen los seres humanos de la existencia...». Según nuestro autor, la atención al escuchar, en un campo de sonido envolvente, afecta la percepción que tiene el hombre y la mujer del cosmos y su lugar en él. El oído «unifica, centraliza e interioriza los sonidos percibidos por los seres humanos». El carácter acumulativo de las formas orales implica una tendencia armónica, en oposición al análisis y separación de las escritas.³⁸⁵

Se entiende que al ser selectivo, por ende se trata de un proceso activo: la percepción se vale de *indicios* para reconstruir significados del mundo. Por otra parte, la percepción está conformada de probabilidades y no de certezas³⁸⁶. Y en ese ámbito de incertidumbre, la persona y el mundo se modifican mutuamente.

Porque percibir es predisponerse, pero también acción y reacción, identificación y distinción, intercambio de expresiones, de formas estéticas, incluyendo al silencio, alegría, entre el propio cuerpo y los otros cuerpos y el mundo. Percibir es la base de la interacción social. Percepción, oralidad e imagen forman un mismo proceso, junto al trabajo y la fiesta, de actualización del sedimento. Proceso que se verifica en Nosotros concretos, emergentes en la realización determinante, pero no absoluta, de la *espiral de poder*, la *tierra espiral* y lo *contingente*. Pues como bien sabemos sólo Dios sabe.

³⁸⁵ Ong, p. 74-77

³⁸⁶ Abbagnano, p. 906

Experimentar juntos

En la oralidad y la imagen se expresan y comparten sentimientos y conocimientos. Guiraud distingue en la experiencia dos modos antitéticos y dos tipos de códigos semiológicos asociados: la *experiencia lógica* y la *experiencia afectiva o estética*.

La primera concierne a la percepción objetiva de mundo exterior, cuyos elementos son abarcados por la razón en un sistema de relaciones. La segunda corresponde al sentimiento íntimo y puramente subjetivo que emite el alma frente a la realidad.

Ciertamente esta clasificación basada en la distinción sujeto-objeto no corresponde a la realidad del mundo comunal, pero nos puede servir para destacar esos dos polos complementarios en la experiencia, en nuestro caso, la *experiencia desde la cabeza* (*¿qué no piensa tu cabeza?*) Y la *experiencia desde el corazón* (*¿qué dice tu corazón?*). Es claro que no se dan por separado, sino integradas y, como se dijo, se trata de dos polos, de dos acentos en un mismo proceso.

Sin embargo, sería la experiencia estética, o bien, la experiencia desde el corazón, el modo característico del mundo comunal, en la medida que dicha experiencia sucede en el marco ético de la reciprocidad. Este autor justifica el término estética en su etimología que designa la «facultad de sentir»; retomando el planteamiento de Maffesoli, diremos que se trata de la facultad de sentir en común; la experiencia colectiva de compartir un mito. Primero están los sentimientos, pero también están los conocimientos.

Emoción y Razón, Corazón y Cabeza, ambas constituyen la comunicación cara a cara de la oralidad. El modo del corazón como espontaneidad, frescura y resplandor. La emoción creativa, relacional. Esta experiencia es indeterminada, azarosa, intransitiva. Las imágenes y las palabras habladas y escuchadas, con toda su gestualidad, se liberan en el mundo comunal de las convenciones lógicas de la Razón. Sonidos que sólo existen cuando abandonan la existencia³⁸⁷. Formas evanescentes y eternas. Las formas orales y visuales que participan en un Nosotros, las expresiones compartidas en algún lugar del

³⁸⁷ Ong, op. cit., p. 38

territorio, ante todo son emoción. De ese sentimiento que religa, se subordina una Razón peculiar; no instrumental ni ilustrada, sino propia. En la comunalidad no veríamos dos modos de experiencia, sino uno solo, definido por la relación de la persona con la Tierra, relación egregia y celular, cuyo adjetivo más a la mano podría ser *estético*. El corazón que une y separa.

Si bien, esta experiencia estética es realización en libertad, debemos decir qué entendemos por ésta. Para ello recurriremos a Lenkersdorf, quien desarrolla una explicación de lo que el pueblo tojolabal entienden por libertad, pues me parece muy adecuada para comprenderla en el mundo comunal serrano. Nuestro autor señala que la condición de posibilidad de la libertad personal es la existencia de la comunidad libre en que se participa. La comunidad nos hace libres.

Disfrutamos, pues, de libertad gracias a las condiciones comunitarias que nos hacen libres.

El Nosotros comunitario ofrece el marco donde se pertenece en libertad. Nuestra comunidad se funda en su territorio: Madre Tierra, sedimento hecho de antepasados y vida, de todos nuestros muertos... En primera y última instancia, el territorio es la única posibilidad de libertad en el mundo comunal. Se vive en libertad al formar parte de una comunidad enraizada en la Tierra a través de un territorio propio.

La libertad comunal precisa del comprometemos con los demás. Este autor sugiere que la persona en este horizonte no ve a los otros como un obstáculo, objeto de competencia, para su autorrealización, propio de las sociedades individualistas, sino como *compañeros* que nos retan, ¿cuál es el reto? Se pregunta y responde:

Que nuestro corazón se libere de todo anhelo egoísta. Los obstáculos para lograr la libertad nacen en nuestro corazón.³⁸⁸

³⁸⁸ Lenkersdorf, *op. cit.*, p. 85-86

Formas estéticas

Ahora bien, la experiencia estética es comunicación e intuición. Las formas simbólicas que se generan, circulan y perciben se inscriben en lo que podemos llamar sistemas semiológicos del sedimento. Estos códigos definen en cierta manera el sentido de esas formas, pero como señala Guiraud «en última instancia, el signo estético se libera de toda convención y el sentido adhiere a la representación»³⁸⁵. Las formas estéticas (orales e imágenes) fluctúan entre determinación e indeterminación; entre conservación y creación emergen éstas como las expresiones de la gracia. En este sentido, se trata de símbolos poéticos, y también prosaicos.

Esta fluctuación responde a la contingencia del momento vivido, por un lado; y por otro, a la existencia, en la profundidad extrema del corazón e inscritas en el sedimento, de «estructuras coherentes, códigos subyacentes» donde las formas estéticas adquieren valor y sentido. Se pueden agrupar estos sistemas de arquetipos, según nuestro autor:

Unos son una representación de lo desconocido, fuera del alcance de los códigos lógicos, medios de aprehender lo Invisible, lo Inefable, lo Irracional y de una manera general la experiencia psíquica abstracta a través de la experiencia concreta de los sentidos. Otros significan nuestros deseos recreando un mundo y una sociedad imaginarias —arcaica o futura— que compensen los déficit y las frustraciones del mundo y la sociedad existentes.

Así, los primeros son *artes del conocimiento*, continua Guiraud, aunque este sea conocimiento de lo desconocido; aquí juega un papel fundamental la intuición. Los otros son *artes de entretenimiento*, etimológicamente hablando. Ciertamente, en nuestra región ambas artes se complementan, de la misma manera comunicación e intuición. Así, los primeros son sistemas semiológicos de oposiciones o códigos de formas arquetípicas. Símbolos profundos, representaciones eternas. Los segundos, estructuras narrativas

³⁸⁵ Guiraud, op. cit., p. 89

preestablecidas que organizan el discurso. Me parece que los códigos estéticos refieren a la expresión de lo que López Austin distingue como *mito creencia* y *mito narración*.³⁹⁰

Parafraseando a Guiraud, por medio de la cabeza significamos el mundo aprisionándolo en nuestra Razón. Por medio de la *guelaguetza*, del compartir, nos significamos a nosotros mismos y comprendemos a nuestro corazón en el Nosotros.

Realización

Las artes mencionadas se concretan en el movimiento espiral que desde *lo cotidiano* surge, cuyo impulso radica en la *memoria* y la *esperanza*. ¿Cómo podemos describirlo? ¿Un movimiento compuesto de esos tres movimientos? ¿Dos corrientes que fluyen a un mismo abrevadero? La realización de la oralidad y la imagen se da en el presente vivido, determinado por la memoria, la esperanza y el azar. Lo cotidiano es la recreación de la vida en el sedimento territorial.

³⁹⁰ López Austin, *op. cit.*, p. 323

Memoria

Serán enterradas con nosotros
Y resucitarán como todos los demás.
M.S. Merwin

Toda acción exige el olvido, como todo
organismo necesita no sólo la luz, sino
también la oscuridad.
Nietzsche

Dos procesos

La noción que utilizaremos de la memoria parte de una distinción advertida en la Grecia Clásica. En la *Crónica de Paros*, grabada en mármol, se advierte la diferencia entre los «lugares de memoria» —donde por asociación se ubican los objetos de memoria—, y las «imágenes» (que poco después para los latinos serán *loci e imagines*)³⁹¹.

En nuestro caso, distinguimos entre *sedimento* (tal vez y de otro modo, la *memoria pura* de Bergson) y los *procesos personales de memoria*. En aquel están las huellas: el sedimento es la cera y la impronta. Éstos, la *reminiscencia*, la actualización de una *imagen* de lo pasado en presencia de lo otro. Conservación y recreación, dos procesos diferentes pero complementarios forman la memoria comunal. En todo caso, la memoria y la necesidad son la fuerza primera en los procesos de identificación y diferenciación personales y colectivos. La memoria es la posibilidad de disponer en el presente y frente al otro de una imagen y una palabra ya conocidas, pasadas, en una forma actual, readecuada. Por ello, es la persistencia y la retención, pero también el recuerdo y el olvido —la «producción de impronta» de Aristóteles, para quien ambos procesos son un sólo *movimiento*—. Retentiva y recuerdo. Los dos son acción voluntaria e involuntaria. El recuerdo y el olvido con base en el «movimiento conservado» del

³⁹¹ Le Golf, 1991, *El orden de la memoria*, Barcelona, Paidós, p. 132 y ss.

sedimento³⁹². De los procesos de memoria podemos decir que se aplican los principios fijados en esa *Crónica*: el recuerdo de las *imágenes* y su *organización*.

Como ya es costumbre, del sedimento hablaremos después. Sin embargo, vemos que esta distinción básica de la memoria comunal, en *sedimento* (retentiva, conservación), y la organización de los *recuerdos* y *olvidos* personales en el marco de la oralidad, la imagen y la urdimbre de Nosotros. Distinguimos por razones de método, pero ambos, llamados aquí *procesos personales de memoria*, constituyen las dos caras de la misma moneda, transcurso complementarios informados en los marcos sociales de la memoria, en la dinámica comunal de la memoria.

Podemos diferenciarlos, tal vez, por la preeminencia del espacio o del tiempo como fuente, si puede hablarse así. En otras palabras, en el primer proceso la memoria se labra desde el espacio físico: los lugares de memoria; en el segundo, la memoria puede no basarse en una distinción directa en el sedimento (aunque en su realización —como memoria, como expresión concreta y vivida— recree, haga uso, evoque, vincule, enlace, actualice el sedimento), sino en un proceso de organización de imágenes en el recuerdo. Se recuerda al hablar, y la palabra existe al dejar de existir, en la duración de la experiencia. En un instante, se mira la imagen, se recuerda. Claro que en el primero también sucede esta disposición, pero como dijimos, se trata de una distinción que nos permita comprender la complejidad y omnipresencia de la memoria en el mundo comunal.

Los recuerdos pueden atesorarse y compartirse. Pueden «detonar» por una imagen en el sedimento cotidiano o por una asociación. Por una palabra escuchada. Pero también, sucede que no es un lugar o algo o alguien concreto en el espacio donde se desarrolla la situación. Simplemente son imágenes. donde la voluntad personal está en entredicho. La magia de la imagen. Como cuando contamos un sueño. Normalmente el recuerdo del sueño que se tuvo una noche anterior, es contado sin que algo en particular del lugar en que se desarrolla el diálogo lo propicie directamente. La organización de las imágenes y sentimientos —que se dice recordar haber experimentado— en una narrativa oral (principalmente), tiene como vector a la duración: dormidos, el espacio físico que

³⁹² Abbagnano, *op. cit.*, p. 789

ocupamos, el entorno, pierde su capacidad de evocación, su posibilidad significativa, inmersos en el universo onírico personal, puesto que es una persona la que sueña. El relato ulterior será sobre el tiempo que uno soñó mientras dormía. Contar un sueño de este tipo tiene más que ver con ordenar lógicamente en el tiempo una serie de imágenes más o menos claras y confusas, que con la interpretación del espacio.

Un proceso de memoria se basa en los dispositivos constituidos a partir del soporte material del sedimento; el otro, se despliega a partir de un impulso interno en la persona, de una pulsión de carácter psicológica o emocional, de una serie de sinapsis que no tienen como motivo algún estímulo externo. Este segundo proceso de memoria nos sitúa al borde del abismo que es cada uno. Porque las narrativas, las acciones corporales, las emociones o ideas que se gestan a partir de un recuerdo / olvido, en estos casos, tienen como origen —si se me permite la expresión— el interior de uno mismo. La investigación de este proceso de memoria requiere una perspectiva, métodos y herramientas propios de la sicología, neurología, psiquiatría, bioquímica, etc., bastante fuera de nuestro actual alcance.

La marcha de las proteínas

La memoria como facultad y proceso reside en el cuerpo de la persona. Sucede en todo el cuerpo. Sin mayores pruebas, suponemos en este ensayo que a nivel biológico, lo que llamamos memoria no es un proceso acaecido sólo en la cabeza: lo entendemos como algo más integral: recordamos y olvidamos con todo el cuerpo: sería un peregrinar de proteínas y enzimas a través de la carne y su sangre, organizadas, para usar la expresión de Didier Vincent, por un «cerebro blando» y un «estado central fluctuante», en tanto sistema nervioso central³⁹³.

Este complejo aparato bioquímico de memoria (caravanas de proteínas, cerebro blando y estado central fluctuante) es único, propio de cada persona. Según Edelman (teoría de la selección de los grupos neuronales, TSGN) «las diversas regiones del sistema nervioso se estructuran en redes neuronales durante el desarrollo, de manera

³⁹³ Cfr., Candau, Joel, 2002, *Antropología de la memoria*, Buenos Aires, Nueva Visión, p.

diferenciada entre individuos». Esta estructuración implica componentes genéticos y, simultáneamente, epigenéticos, donde «las conexiones entre células no estén especificadas de antemano de manera precisa en el genoma humano». Por ello Candau afirma:

La selección epigenética de grupos neuronales por refuerzo o debilitamiento de las conexiones sinápticas, más la coordinación selectiva de las estructuras de interconexión (o mapas cerebrales) que se establecen entre grupos neuronales, son mecanismos subyacentes a la memoria... El cerebro se caracteriza por un desarrollo idiosincrásico que culmina en una absoluta diversidad somática.

Este autor juega con la idea de establecer un paralelismo entre el sistema inmunológico y el sistema nervioso: aquel posee algo así como una memoria celular: una vez que logra distinguir dos moléculas diferentes, puede reconocer esa diferencia en lo sucesivo. Se pregunta: «¿Podemos hipotetizar una similitud entre el sistema inmunológico y el sistema nervioso central y afirmar que proteínas semejantes a los anticuerpos podrían representar los recuerdos?». La necesidad del referente material para consumir la metáfora. Su inseguro servidor leyó un artículo bajado de Internet, no tengo más referencias por ahora, salvo el recuerdo, donde se planteaba esta hipótesis: se hablaba de caravanas proteínicas —de aire gitano, supongo— por todo el cuerpo como el sustrato de la memoria. Nos resulta muy sugerente seguir esta idea, en la medida que descentra al cerebro de su soberanía en la experiencia total del cuerpo.

Según la teoría endelmanniana, la memoria deriva de «un proceso de recategorización continua»³⁹⁴. No es replicante sino dinámica. El recuerdo no es una copia de lo memorizado, más bien se readecua a través de la experiencia y actualiza el esquema organizativo de la memoria. Además, «procede por asociación, generalización y

³⁹⁴ Dice Candau citando a Edelman: «La TSGN ve en la memoria una propiedad dinámica de las poblaciones de grupos neuronales que consiste en “un refuerzo específico de una capacidad de categorización previamente establecida” (Cfr., Candau, *op. cit.*, 11 y 12)

de manera probabilística». Y ya que estamos en la onda de fusilarse a Candau en su interpretación de la TSGN:

En suma, la memoria es plástica, flexible, fluctuante, lábil, está dotada de ubicuidad, de una gran capacidad adaptativa y varía de un individuo a otro.

Memoria comunal

No es posible continuar aquí con la bioquímica de la memoria. Es básico contemplarla para tener noción de las condiciones de posibilidad biológica del recuerdo y el olvido, de la fluctuación y actualización inherentes al proceso neuronal, pero debemos tomar en cuenta que la memoria, más allá de los ganglios de la base, el hipocampo y el cortex, como señala Candau, es un fenómeno social. O mejor dicho, son dos órdenes del mismo proceso: la persona. Un tercero sería el mítico, atisbo de lo sagrado y cósmico. Igual que con los pensamientos en el mundo comunal, sucede con la memoria: «se organizan en función de la presencia del otro». La oralidad y la imagen, el trabajo y la fiesta, son procesos de interacción entre personas y con el mundo. El intercambio al participar en Nosotros con Otros en el habitar cotidiano hace posibles al pensamiento y la memoria,

...al permitir el establecimiento y la distribución de conocimientos, creencias, convenciones, la comprensión de imágenes, metáforas, la elaboración y la confrontación de razonamientos, la transmisión de emociones y de sentimientos, etc.²⁹⁵

La memoria deriva de la relación con el otro. Y la principal mediación —en el mundo comunal— es la oralidad. Como señala Roger C. Schank: «Hablar es recordar»²⁹⁶. Una de las fuentes —las otras, lo cotidiano y la esperanza—, de la resistencia, la dominación o el intercambio recíproco con el otro. Se organiza en el presente con el otro y en relación con el mundo. Es decir, la memoria es la *organización de las formas de lo*

²⁹⁵ Candau, op. cit., p. 15

²⁹⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 102

pasado en presencia de lo otro. En este sentido, el mundo, el territorio y su sedimento, se incluyen en lo otro de la persona.

Si la memoria es la posibilidad de disponer de conocimientos pasados, la organización de imágenes actuales de lo pasado, nos preguntamos con Ong: ¿cómo le hacemos para recordar aquellos conocimientos fundamentales en el mundo oral, donde la escritura no juega un papel importante? Y él contesta: pensando cosas memorables: «uno sabe lo que puede recordar». El problema de la retención y disposición del pensamiento comunalmente elaborado se ha resuelto eficazmente en ese mundo, según nuestro autor, a través *pautas mnemotécnicas* que facilitan la repetición oral:

El pensamiento debe originarse según pautas equilibradas e intensamente rítmicas, con repeticiones o antítesis, alteraciones y asonancias, expresiones calificativas y de tipo formulario, marcos temáticos comunes (la asamblea, el banquete, el duelo, el "ayudante" del héroe, y así sucesivamente), proverbios que todo el mundo escuche constantemente, de manera que vengan a la mente con facilidad, y que ellos mismos sean modelados para la retención y la pronta repetición, o con otra forma mnemotécnica. El pensamiento serio está entrelazado con sistemas de memoria. Las necesidades mnemotécnicas determinan incluso la sintaxis.

Este autor sugiere que la recitación oral, en éste tipo de mundos, incluyendo el rito oral, no está basada en una memoria *palabra por palabra*, sino en un uso de «contenido, estilo y estructura formulaica que se mantienen constante de una ejecución a otra». Nosotros consideramos plausible pensarlo como una orientación generalizada de la oralidad serrana. Esto es, una tendencia en la comunicación cotidiana hacia el extremo en el uso «flexible» de los elementos formulaicos (en oposición a usos «fijos», que también se hacen presentes, *cómo ño*)³⁹⁷.

Por otra parte, los grandes hombres, las personalidades de gloriosas gestas, son según Ong, claves en la memoria oral. No por cuestiones románticas o didácticas, sino

³⁹⁷ Ong, *op. cit.*, p. 40, 41 y 69

para algo más básico: «organizar la experiencia en una especie de forma memorable permanentemente». Grandes personajes como estrategia mnemotécnica. Lo fantástico del personaje es otro recurso; las «agrupaciones numéricas formularias» son otras. Lo heroico y maravilloso como recursos mnemotécnicos participan en «la organización del conocimiento en el mundo oral».

Otra característica importantísima de la memoria oral, seguimos a Ong, derivada del referirse al mundo vivo y concreto, en situaciones igual de singulares y concretas, es que siendo lo dicho reproducción exacta (palabra por palabra), o bien, a partir del uso flexible de estructuras formularias, «la memorización está sujeta a la variación producida por presiones sociales directas. Los narradores cuentan lo que pide o va a tolerar el público».

Por último, tenemos el enorme componente somático de la memoria oral, muy distinto de la memoria textual. Pues la palabra escrita se restringe a un contexto verbal; por el contrario:

Las palabras habladas siempre constituyen modificaciones de una situación existencial, total, que invariablemente envuelve el cuerpo. La actividad corporal, más allá de la simple articulación vocal, no es gratuita ni ideada por medio de la comunicación oral, sino natural e incluso inevitable.²⁹⁸

Cuando hablamos de memoria comunal, la distinguimos del concepto de *memoria colectiva*, en el sentido de que ésta se asocia con la idea de recuerdos compartidos y presentes en un colectivo, disponibles en todos los miembros en un momento dado, lo cual es imposible. Resulta el mismo problema de conceptos como Identidad colectiva. Los recuerdos son personales. Como señala Candau, sin duda esa «memoria colectiva es más la suma de los olvidos que la suma de los recuerdos»²⁹⁹. Por esta razón preferimos la noción de *memoria comunal*, es decir, la existencia de marcos sociales de memoria donde se organiza la recreación de las formas de lo pasado

²⁹⁸ Ong, op. cit., p. 71-74

²⁹⁹ Candau, p. 65

personales y se comparten con otras personas «en un juego muy regulado de imágenes recíprocas y complementarias»⁴⁰⁰. En el caso de la Sierra, *el marco cardinal de la memoria lo constituyen las pautas mnemotécnicas, las psicodinámicas de la oralidad. En la interacción vital con el sedimento, que también incluye al cuerpo. Los otros marcos estarían dados en las espirales afuera y adentro*. La memoria comunal es el horizonte dinámico de recuerdos y olvidos de la persona.

Todo acto de memoria es una realización presente. Además, la memoria para ser, necesita por definición de su amarre, de su plena vinculación con lo cotidiano, que es lo presente.

Otras características: la interacción y el intercambio comunitario entre las personas y los Nosotros también originan la censura y la represión de pensamientos y recuerdos indeseados. La memoria como proceso social implica el uso de un lenguaje (convencional, intencional, referencial, estructurado y contextual) con el cual se conceptualice y comunique la experiencia personal y colectiva. La «conciencia de orden superior» que se autoatribuye el hombre en Occidente, posibilita el punto anterior y también la existencia de una «memoria simbólica y semántica», con la cual se pueden elaborar expresiones ideales del pasado y del futuro. Estas son algunas de las razones por las que la memoria es el origen de los mitos y creencias, según Candau⁴⁰¹.

Recuerdos y olvidos

Las *formas de lo pasado* son el presente de recuerdos y olvidos. El recuerdo, manifestado en la rememoración, es un tipo peculiar de imagen⁴⁰². La memoria es la posibilidad de disponer en el presente de lo que Abbagnano llama «conocimientos pasados»:

Por conocimientos pasados deben entenderse los que de un modo cualquiera quedan disponibles y no simplemente como conocimientos del pasado. El conocimiento del pasado puede también ser una nueva formación y así, por ejemplo, actualmente disponemos de informaciones

⁴⁰⁰ *Ibid.*, p. 65-66

⁴⁰¹ *Ibid.*, p. 15-16

⁴⁰² *Ibid.*, p. 29

sobre el pasado de nuestro planeta o de nuestro universo que, en efecto no son recuerdos.⁴⁰³

La memoria comunal es oralidad e imagen en el sedimento. Es en la imagen y la palabra donde desde siempre se dio la extensión, o mejor dicho, la interacción, de los tejidos de la memoria, y hasta fechas recientes, con los altoparlantes, la radio y el video también se presenta una extensión de ambas expresiones.⁴⁰⁴

Candau señala que la diferencia entre una imagen rememorada y la imagen de una cosa real presente es de naturaleza y no de grado. Esta alteridad se expresa de varias formas: el recuerdo no puede restituir la duración de la experiencia rememorada. Además, recordamos siempre en función de lo que está en juego en el presente. Por otra parte, cuando recordamos, agregamos a la situación pasada el futuro de ese pasado.

Estamos de acuerdo con este autor al abandonar la oposición entre memoria-razón y memoria-pasión; o voluntaria e involuntaria; o memoria reproductora y memoria creadora: desde la neurobiología se nos muestra que razón y emoción no son excluyentes; se trata más bien de dos tendencias complementarias del proceso de memoria personal y comunal, concretado en la oralidad.⁴⁰⁵

Según J. Guillaumin el recuerdo es «una elaboración novelada del pasado, tejida por los afectos o las fantasías» donde el valor se establece a partir de las necesidades y deseos de la persona en el presente. Finalmente, Candau señala que no se puede afirmar que todos los recuerdos súbitos, olvidos y recuerdos erróneos, es decir, las expresiones de la memoria involuntaria, se expliquen con la noción de inconsciente⁴⁰⁶.

La memoria no es individual: no se define a partir de la distinción de otras hipotéticas memorias individuales. Es personal en la medida que se refiere a las relaciones con otras personas, esto es: necesariamente implica algún Nosotros en la urdimbre comunitaria: «Desde que me junte con el finado», «Luego que nació mi

⁴⁰³ Abbagnano, p. 788

⁴⁰⁴ De cierta forma, se trata de la distinción, ubicada en un texto cercano al 400 a.C. en la Vieja Grecia, es aquella que separa a la «memoria por las cosas» (para nosotros, imágenes) de la «memoria por las palabras» (oralidad). Le Goff, op. cit., p. 147-148

⁴⁰⁵ Candau, p. 29-35

⁴⁰⁶ Candau, p. 18 y 19

Hermínio», diría doña Jose. La memoria es de Nosotros. Es decir, aunque el aparato bioquímico de memoria reside en cada cuerpo, es en lo social, en las redes de relaciones que forman un Nosotros (familia, barrio, compadres) donde la persona adquiere sentido. La memoria es de Nosotros. Y vimos que el primer Nosotros, el eje desde dónde se forman girando todos los Nosotros posibles, es la comunidad. Esto significa que en el mundo serrano la memoria simplemente es comunal. De tal suerte que cada Nosotros es un *ámbito de memoria* en relaciones de identificación y diferenciación, de poder, de intercambio, en reciprocidad, etc., con otros ámbitos de igual o distinto orden. Dime que memoria compartes y te diré de qué Nosotros eres.

Como señalamos arriba, la duración en la Sierra es un complejo de ratitos. En esos ratitos suceden los acontecimientos y los procesos en la experiencia personal y comunal. Ratitos cíclicos ordenados por el cultivo de la milpa y el trabajo en la cocina; por los ciclos en el sistema de cargos; por la maraña de festividades cotidianas y por las patronales; etcétera. Como puede verse en esta lista que no pretende ser extenuante, estos acontecimientos son fruto de interacción personal y con la tierra, donde se involucran diversos Nosotros de la urdimbre, se crean otros. En este sentido, la experiencia de la duración adquiere plena significación en referencia a grupos de personas, o dicho de otra manera: la duración es una experiencia colectiva.

La memoria histórica sólo es un género literario. Puede formar parte del sedimento e incidir, si su discurso se lee y se pone a circular de forma oral, en la memoria comunitaria.

La memoria como sistema de relaciones comunal, involucra la existencia de *políticas de memoria*. Pues dentro de la comunidad, entre ellas y fuera de la región, se desenvuelven los Nosotros y los Otros en relaciones entre de convivencia, reciprocidad, resistencia y dominio.

Y la memoria, como hemos dicho, es la relación del recuerdo con el olvido. Como en aquella famosa imagen de Augé, donde la marea del olvido define una y otra vez, en juego salado de sirenas, digo yo, el contorno de la tierra de los recuerdos. Claro, él lo dice mejor.⁴⁰⁷

⁴⁰⁷ Augé, *Las formas del olvido*, p. 49

Sin olvido la vida sería imposible. Una máxima incuestionable. El puro recuerdo, la máquina de recordar, el caos, el sinsentido.

Entre las personas como entre comunidades, después de la guerra, entre las parejas que se separan porque la esperanza fue pisoteada por uno y abandonada la creencia, sólo resta el olvido del olvido. Advierte Candau:

Si el olvido hace mal es porque sigue siendo una forma de memoria: la paz espiritual se logra únicamente cuando olvidamos que hemos olvidado.

Como señala el análisis freudiano, cuando la persona se siente amenazada por recuerdos incómodos, despliega un dispositivo de defensa para reprimir la memoria.

El olvido puede ir desde un filtrado de la memoria (reminiscencia selectiva o adaptativa) hasta la inhibición y la censura totales.

El olvido moldea los recuerdos. Los recuerdos reprimidos se sustituyen por «recuerdos pantalla» y «recuerdos indiferentes». Colocados entre la persona y la intolerable y penosa realidad⁴⁰⁸. Además, creemos, siguiendo el así llamado «subjetivismo de la memoria» de Freud, que desde su codificación la imagen en la memoria es diferente del acontecimiento vivido, y lo será más al «extraer» el recuerdo. Los recuerdos son imágenes actualizadas de lo pasado. Es preciso olvidar la metáfora del pasado como un lugar donde se deposita lo que sucedió y a donde se acude cuando así lo requerimos. También, la metáfora de la huella debe ser cuestionada.

Como formas de lo pasado, las imágenes del recuerdo y el olvido son actualizadas en los marcos sociales de memoria contemporáneos al narrador, esto implica «una visión de los acontecimientos modificada por el presente». El aspecto contextual es clave en estas formas de lo pasado.

⁴⁰⁸ Candau, p. 84 y 17

Comunicación

La oralidad y la imagen nos llevan al tema de la transmisión social. Louis-Jean Calvet lo pone en cuatro preguntas: «¿Qué conservar?; ¿Cómo conservar?; ¿Para quién conservar? y ¿Cómo transmitir?». En el mundo comunal, podrían responderse así: conservar el territorio; a través de la organización en comunalidad; para nosotros y las generaciones de nosotros que vendrán; a través del saludo y trabajo diario, el abrazo y las miradas de la oralidad. Es lo que dicen que Lévi-Strauss llamó *sociedades auténticas*.⁴⁰⁹ De las tres primeras hablaremos en un capítulo próximo, *Sedimento*; por ahora veamos la última.

La transmisión y recepción cotidiana de los sentimientos y saberes pasados, las historias y las imágenes, la memoria y su esperanza, se dan cara a cara en la palabra. En la participación, el aprendizaje y la *compartencia*, diría el Jaime, trabajo y fiesta, dentro de las instituciones comunales: asamblea, cargos, tequio, en la conservación, gestión, disfrute y defensa del territorio comunal; y dentro de la familia y de otros nudos de nudos en la urdimbre; en la calle; en el monte; en la milpa; en la crianza de los pollos, del pato de lomo y cuello desplumados y atrás los gallos, de doña Jose. En la mirada silenciosa de Luis en Herminio, que amarra los toros o les lleva al río a tomar agua; de la pequeña que aprende *de quedito* junto al comal cómo echa la tortilla su mamá; en la imagen atenta y silente que se forma el aprendiz de panadero. Y actualmente, a través de la radio, el video, los impresos y el internet (pero esa es otra historia).

La transmisión y recepción de la memoria (palabras, emociones e imágenes cara a cara, corazón a corazón), son ambos actos creativos. El que habla da un nuevo orden, una nueva vida, a la historia que escuchó, recuerda y cuenta. El que escucha reinterpreta y le asigna un nuevo significado a lo recibido. En ese Nosotros se transforma y se crea un nuevo sentido. Sobre la base de un núcleo duro del recuerdo que puede permanecer al que se le teje ese otro sentido. Lo dicho no se mantiene estático e inmutable: al contrario, se actualiza cotidianamente tanto lo dicho y lo no dicho, como el sedimento de ese contexto. Cada vez que se platica un recuerdo, y en general en la oralidad y el trabajo, se hace dentro de marcos comunales que determinan hasta cierta medida esa enunciación. Pero dentro de esa normatividad sucede la recreación de la imagen de lo

⁴⁰⁹ Cfr., Candau, p. 107.

pasado, una innovación tanto de los marcos comunales como del sedimento. Actualizar implica añadir o liquidar elementos al conocimiento pasado, sintetizar, formar híbridos, ocultar, simular, legitimar, unificar, fragmentar, incluso cosificar, y ofrecer una palabra, una imagen, una tortilla siempre nuevos.

La transmisión y la recepción son una de las virtudes del servicio. En el marco ético de la reciprocidad, es un acto que contrae responsabilidades y compromisos. La integralidad de lo oral y la imagen, del trabajo y la celebración diaria, muestran el acierto en la afirmación de Candau: «transmitir una memoria no consiste solamente en legar un contenido, sino en una manera de estar en el mundo»⁴¹⁰. Y esa manera de estar en el mundo se define en la oralidad.

En el caso del dizque, el interés por los procesos de memoria comunitaria procedería, tal vez, como señala Pierre Nora refiriéndose a la actual «ola de memoria»: *del miedo al vacío de sentido*. Visto así, la memoria sería una «explicación “para pensar” la mayoría de los fenómenos sociales contemporáneos»⁴¹¹.

Esperanza

La esperanza es un horizonte de formas vacías. Que se llenan en lo cotidiano de memoria. Son las imágenes de lo deseado, y muchas veces, de lo deseable. El pensamiento y la discusión que anticipa. La esperanza es del presente con el otro, si no, es memoria. O no es.

Hay poco que decir acerca del vacío que es las esperanzas. Cada uno las formula o las siente todos los días. Viene de lo innombrable y de la situación que se trate. Sin embargo, no está elaborada más que en instante, en ese ratito. Es lo que se piensa y se dice desde el anhelo.

⁴¹⁰ Candau, p. 110

⁴¹¹ Cfr., Candau, *op. cit.*, p. 68

Recordemos la clara definición que da Illich: «Esperanza, en su sentido vigoroso, significa fe confiada en la bondad de la naturaleza», la expresión de confianza hacia otras personas, seres y fuerzas de la Tierra.

En este componente de la oralidad podemos distinguir a las expectativas y a las ideas. Illich había discernido a su vez en esperanzas y expectativas, entendiendo por éstas «el fiarse en resultados que son planificados y controlados por el hombre... La expectativa promete una satisfacción proveniente de un proceso predecible que producirá aquello que tenemos el derecho de exigir»; nos parece que la esperanza es la disposición ordenadora de la comunicación y de la experiencia, pero que no es la única actitud hacia lo que en el esquema del tiempo llamamos *futuro*. En la oralidad estarían también las formulaciones desde la expectativa.

Las ideas son las expresiones de frontera entre el sentido y el sin sentido. Es el juego que prolonga lo dicho y lo no dicho, sin mayor precisión ni rebuscamiento, hacia la latencia, para ser retomado y reelaborado con la mayor vaguedad, o bien olvidado, pero que son anticipación de lo que puede ser lo futuro.

Espiral de la experiencia

Como vimos, la *oralidad* espiral es una tecnología básica del mundo comunal. Me parece que la oralidad debe verse como la espiral más importante en la morfología del mundo serrano, pero no la única. Justo sería intercambiarla, en la que llamaremos *espiral de experiencia*, por espirales de otras tecnologías del Nosotros, comenzando por la *milpa*. Jaime Luna sugiere el concepto de la *Imagen* como otra posible *espiral*. Ya no podemos avanzar en ese sentido y por ahora situamos a la *imagen* en lo cotidiano de la oralidad. Otras tecnologías podrían verse en la Sierra desde esta perspectiva. Pero me limitaré a la nodal en el periodo de estudio, cuando todavía no estaba la televisión.

El *sedimento* es el lugar e instante del reconocimiento. La sorpresa inacabada. La dimensión física y estética. Y finalmente, la espiral del *Nosotros*, la realización ética en el mundo. La espiral de la *experiencia*. Y la experiencia conforma a la realidad comunal.



figura 4. fragmento de la espiral de experiencia

Sedimento

Sería, posiblemente, lo que Luna llama «asideros» de la memoria:

Se conoce el territorio sólo en la medida en que se recorre, se defiende, se platica, se reproduce, se trasciende. Es fácil conocer un lindero, pero hasta los mudos pueden definir la importancia de sus señalamientos. Es por ello que la memoria hace la historia y como tal reproduce el posible futuro.

El sedimento es el *patrimonio* comunal, entendido como el vínculo primordial de la comunidad con la totalidad del territorio, y «con ciertas huellas del pasado o ciertas herencias que se relacionan tanto con lo material cuanto con lo ideal; tanto con lo cultural, cuanto con lo natural».⁴¹²

Esta experiencia de la oralidad, particularmente la memoria, desde el mundo nebular hasta hoy se ha apoyado en elementos externos, manifestaciones materiales del pensamiento y la memoria. Dispositivos de memoria: la escritura y la imagen con diferentes tipos de soporte. Y recientemente, una nueva oralidad con la radio.

Bajo el entendido que los dos procesos de memoria (*retención del sedimento* y *recuerdo de imágenes y su organización*) no se dan en estado puro y que en la realidad son indisolubles. Y que en todo caso el proceso de soporte material, simbólico y afectivo del sedimento posibilita al proceso estrictamente personal.

Nuestros actos cotidianos posibilitan —según M. De Certeau— dos procesos: «un proceso de reapropiación y b) una realización espacial del sitio». Es lo que llama *prácticas*

⁴¹² Definición moderna que da André Chastel al *Patrimonium* romano; Cfr. Candau, p. 88

del espacio⁴¹³. En el planteamiento de este ensayo, el primer proceso, la reapropiación, se da inicialmente como reconocimiento. Una distinción en el sedimento. La persona, a partir de las relaciones que la hacen, de las redes a las que pertenece, de la necesidad y condiciones del momento, de los recursos que dispone y de los que están en juego, de las normas establecidas, de la experiencia y la esperanza, hace una distinción en el espacio —con o sin conciencia de ello— y transforman cualquier ente, cosa o hecho, en una estructura prenarrativa, en una posibilidad de comunicación. O/y de comunión.

En el segundo proceso la posibilidad del sedimento se consume, en una narrativa oral (o quizás escrita); en una actitud, un comportamiento, una emoción, un sentimiento; en una imagen mental, una idea; o en una actividad física en un espacio concreto, pero sobre todo, en una narración, y según Pierre Janet, el "comportamiento narrativo" es el acto mnemotécnico fundamental⁴¹⁴. La distinción previa sólo existe en el momento que un punto del sedimento sirve para detonar una acción. Al detonar el pre-texto y derivar en alguna práctica diremos que se constituyó un dispositivo de memoria. No hay pues dispositivos de memoria *a priori*: son en la medida que generan. Y la generación de prácticas cognoscitivas, emocionales, discursivas o físicas a partir del sedimento que lo actualizan.

El espacio al ser significado colectivamente, habitado, a partir del pensar, sentir, decir y hacer —en tanto redes de nudos de relación— deviene en estructura estructurante de nuevos sentidos. El territorio es un complejo material, simbólico y afectivo sedimentado de prácticas comunales previas —sin origen preciso más allá del señalado por el mito— cuya lectura —diré apoyado en Roland Barthes— sigue normas milenarias, previas incluso al propio lector/autor del presente, a quien constituye⁴¹⁵. Creemos que para el asunto de este ensayo tales normas son precisamente resultado de la institucionalidad comunalitaria y de sus principios rectores, discutidos en las páginas de arriba (¿o son las de abajo?).

⁴¹³ Cf. Licona Valencia, *op. cit.*, p. 160

⁴¹⁴ Le Goff, *op. cit.* p. 132

⁴¹⁵ Citado en Piccini, Mabel, 1993, «La sociedad de los espectadores. Notas sobre algunas teorías de la recepción», en *Versión. Estudios de comunicación y política*, n° 3, abril. México: UAM-X, p. 16.

¿Qué es eso del lector/autor? En este planteamiento, leer es sinónimo de interpretar, y el autor, el que escribe, lo es en la medida que hace y dice, produciendo nuevas formas simbólicas que se incorporan de alguna manera, modificando, al conjunto textual de la comunalidad, en otras palabras, cuando hace «su historia». Dice Mabel Piccini que Julia Kristeva dijo al interpretar a M. Bajtín:

Los textos están situados en la sociedad, pero a la vez la historia y la sociedad son textos que el escritor lee, sobre los que opera una lectura y en los que se inserta en la circunstancia de reescribirlos. Todo discurso, en este sentido —diría Bajtín— es discurso que refiere y de ese modo, todo discurso es siempre discurso referido, nudo en una red, convergencia de diversos puntos de vista o de visiones del mundo⁴¹⁶.

Hablamos sobre lo ya dicho para refutar o confirmar, para crear entendimiento o desacuerdo. Hacer y decir en el presente tiene sentido en la medida en que esos actos están inscritos en el *espesor de un murmullo anónimo*⁴¹⁷, sedimento, dijimos, del diálogo ininterrumpido hecho Territorio. Creer, sentir, decir y moverse suponen entonces ejercicios territoriales. Las imágenes y la palabra del presente están relacionadas con palabra e imágenes previas y contemporáneas, y no son en sí experiencias aisladas sino cristalización provisional del encuentro con los otros. En este sentido las configuraciones discursivas, lo que doña Jose nos cuenta, diría Bajtín según Piccini, «son un fragmento de la memoria colectiva: espacio de sedimentación de redes históricas, allí la comunidad habla, y, en el mismo movimiento es hablada: en ese punto se expresa la forma objetiva de una cultura».

Si el hacer y decir de una persona es respuesta a una pregunta colectiva anterior, pregunta que a su vez podría ser la respuesta a otra pregunta previa, queda en entredicho la idea del autor como fuente de originalidad: la comunidad diluye al autor, lo antecede y sobrepasa. En todo caso, podemos ver en la expresión y los actos personales

⁴¹⁶ Piccini, *op. cit.*, p.19

⁴¹⁷ La noción fue propuesta por Gilles Deleuze y Félix Guattari, retomada por M. Piccini y aquí la empleamos para nombrar el «rumor oral» del territorio. Piccini, p. 21

la síntesis de las dimensiones públicas y privadas, o bien «el pasaje de los aspectos colectivos a los individuales»⁴¹⁸.

El pasado sólo es un error gramatical —se lamentaba Wittgenstein— derivado de sustantivizar un adjetivo⁴¹⁹. El pasado no es un lugar de depósito a dónde se recurre vía el recuerdo. Más bien, podemos entender al territorio como un presente siempre en construcción y será memoria en la medida en que sea reconocida y realizada como tal. La dinámica cotidiana que organiza en el hacer al espacio significándolo en términos complementarios va constituyendo al territorio como el *pretexto total*, pero de ninguna manera se trata de un tejido homogéneo. Más bien, la inscripción del hacer configura la geografía del pretexto, diferenciando cada zona, cargándolas de sentidos particulares e interdependientes. Es decir, las prácticas diarias en la cocina, el ayuntamiento o el monte —enmarcadas en la normatividad comunitaria e inmersas en juegos de poder— determinan la sedimentación cultural que esos lugares tienen y que se irán transformando con los nuevos enunciados, sentimientos y actos. Esta inscripción implica la delimitación de fronteras para lo decible, lo realizable. En otros términos, al hacer inteligible el espacio desde lo cotidiano —insisto, a través de la lógica y las prácticas institucionalizadas comunitariamente derivadas del movimiento de la espiral adentro— determinamos distintos «horizontes de expectativas»⁴²⁰ para cada lugar, esto es, lo que es posible leer y escribir en esos lugares. Dichos horizontes son los marcos que norman la productividad de la lectura/escritura, de la acción.

El pasado no está refugiado en ningún lugar. No existe más sino en la medida que la necesidad del presente lo reconstruye. Lo que hay es un territorio estructurado para su reproducción en el diálogo a partir de lo que llamaré *dispositivos comunitarios de memoria*⁴²¹, que son un complejo de textos y pre-textos, formas, imágenes,

⁴¹⁸ Piccini, *op. cit.*, 20.

⁴¹⁹ Ricoeur, *op. cit.*

⁴²⁰ «Este horizonte —escribe Piccini al interpretar la interpretación que Paul de Man hace de la interpretación de Robert Jaus— no sería sino la conciencia histórica de un periodo dado aunque esta conciencia no esté al alcance de sí misma de un modo conciente», Piccini, p. 20.

⁴²¹ Este concepto se me insinuaba desde que doña Jose me narraba su historia familiar a partir de una mazorca de maíz (ver «El maíz como texto») y al toparme ahora con el texto de Piccini veo que no es tan arbitrario. Juego con la noción de *dispositivos colectivos de enunciación* que ella propone y que concibe como «máquinas colectivas de expresión»: un algo que habla

espacialmente ubicables y diferenciables de los que la gente se sirve a cada momento para reducir la incertidumbre de su vida y construir el presente con miras a la permanencia compartida, esto es, en la construcción de su identidad. En suma, esos dispositivos son el humus donde germina la comunalidad.⁴²²

En el caso de Ixtepeji, tenemos las imágenes en algunas piedras de San Pedro Netzicho, de cuando Ixtepeji el Viejo, al inicio de nuestra era: signos pétreos como evidencia de una preocupación por inscribir de manera permanente el sedimento.

Tenemos claro está a los calendarios. La mediación simbólica entre la experiencia vivida y otras duraciones mayores: el ciclo agrícola, las festividades, los aniversarios... Los días normales de cada uno imbricados en las determinaciones calendáricas. Según Candau, a partir del calendario valorizamos el tiempo pasado o el tiempo futuro. La vida social precisa de los calendarios como referencia en muchos aspectos de su organización.

Mucho más que un simple soporte o un simple marco de la memoria colectiva, el calendario forma parte de ella, es una de sus piezas esenciales...⁴²³

En el mundo serrano antiguo se practicó una expresión pictográfica y litográfica. Fue desestructurada con la Conquista, pero continuó de manera oculta, por ejemplo, en la arquitectura de las iglesias de la región. La escritura alfabética fue impuesta sobre los viejos modos de expresión de la memoria. Y esos viejos modos se reactualizan a partir de

desde todos los puntos del mapa social. En nuestra acepción, los *dispositivos comunitarios de memoria* son estructuras pre-narrativas y narrativas que son reconocidas como tales, constituidas como tales, en la medida que generan enunciados y acciones concretas en un presente que mira, con un poco o un mucho de zozobra, hacia el incierto futuro.

⁴²² En un ensayo, que recién leo, de Ernesto Licona Valencia (2001), se habla de un proceso identitario en torno a Tacubaya, en el Df, como territorio:

"Aquí mostraremos la naturaleza y el proceso de construcción de una imagen identitaria, figura que se fabrica con *lugares-memoria* que habitan en la geografía de lo imaginario y que conforman un *capital-memoria*."

Donde imagen identitaria sería: «un proceso de imaginabilidad sobre un territorio». Me parece que básicamente nos referimos a lo mismo, en otros términos y con otras connotaciones: los *dispositivos comunitarios de memoria* serían los *lugares-memoria*; y el *sedimento*, *capital-memoria*. «La imaginabilidad de un territorio a partir de la oralidad y el dibujo», Vergara, Abilio (coord.). *Imaginarios: horizontes plurales*. México, ENAH/BUAP, p. 148.

⁴²³ Candau, p. 41

las nuevas tecnologías, no obstante como hemos visto, la oralidad permanece como el sistema integrador del mundo.

Los monumentos en Itepeji son el palacio municipal, la iglesia, ... aparentemente, no hay monumentos en el sentido urbano del término. Ni estatuas a los grandes hombres, a las heroicas batallas. Hay, eso sí, lugares importantes. La ausencia de monumentos puede ser explicada en primer lugar, con la ecuación de Pierre Nora: «cuanto menos se vive la memoria desde el interior, más necesita apoyos externos y puntos de referencia tangibles».⁴²⁴ Y como sabemos, la oralidad es vida plena en la comunidad. Otra explicación serían los juegos de poder en la valorización de acontecimientos y personajes notables a nivel regional, pero también estatal y nacional.

El sedimento es el *punto cero* de la oralidad. Es decir, el punto de encuentro de las posibilidades en la comunalidad. Parafraseando a Kierkegaard, el vértice entre la sabiduría y la estupidez, entre *algo*, *nada* y el simple *quizá*⁴²⁵.

En primer lugar, estaríamos hablando del Territorio físico. De lo que materialmente es. La Vida-Tierra, tal vez, de la joven de Tlahuitoltepec. La tierra, el pueblo, el campo, los bosques, las montañas. En este nivel, el sedimento es la dimensión natural del territorio. Las casas, los solares, gallineros, calles, la iglesia: tal y como están. Los animales que hay en el bosque, los que llegan. El toro perdido. Los ríos. Nuestros cuerpos, los rasgos, las cicatrices, las texturas. El pueblo y la tierra de una comunidad, tal y como está y como va cambiando.

Ahora bien, el andamiaje de la comunalidad (fundamentos, instituciones, principios, valores, derecho, urdimbre) se realiza en el sedimento, en el hacer cotidiano, envuelto en intercambios, juegos de poder y estados de dominación con el otro ajeno. Esta realización con la memoria.

Intentaré desarrollar un planteamiento de la memoria como proceso de lectura/escritura dentro de un horizonte de expectativas. Dicho proceso se verifica sobre un sedimento significativo, o con mayor precisión, un *sedimento virtualmente significativo* a partir del cual se construyen sentidos que a su vez lo reconfiguran. Se trata del sustrato

⁴²⁴ Cfr., Candau, p. 94

⁴²⁵ Vid. Abbagnano, *op. cit.*, p. 159

cultural constituido y constituyente, donde podrá elevarse la flor pero no está la flor ni el aroma ni su abeja. El sustrato es el lugar que propicia lo que puede y no puede ser; el área donde se agolpan las certezas de antaño, donde se borran; es sin duda la zona de las promesas.

El sedimento es el río pesado, incierto y ondulante detrás del personaje descompuesto en *El Grito* de Edward Munch.

En este sentido, el sedimento es la base para la reproducción cultural en la medida que es la posibilidad de significación contenida en el espacio para un momento dado, y digo posibilidad porque ni los significados ni los sentidos están ahí de por sí, marcados para que cualquiera los lea. Más bien, la inscripción del territorio, lo que llamé sedimento, es el horizonte —y sólo el horizonte— de significación (¿de expectativas?), derivado de la trayectoria en el tiempo de ese mundo de vida. La persona está atravesada por el sedimento. Su cuerpo mismo es sedimento, su casa, el nombre de su perro. Para el hacer se despliegan diversos mecanismos, entre ellos el que aquí nos interesa pues lo consideramos primordial, que es el de diálogo. Al reconocer alguna estructura pre y narrativa se constituyen lo que denominaré *dispositivos comunitarios de memoria*, los cuales son en tanto que generadores de nuevas narrativas. A este proceso de lectura/escritura del sedimento nos referiremos como memoria.

Algo habla desde un saber/no saber (horizonte de expectativas) y vuelve visible la experiencia perceptiva, los valores de lo imaginario, las ideas de la época o los datos de la opinión corriente:

Los lugares del sujeto están enclavados en el espesor de un murmullo anónimo, sin comienzo ni fin, y se perciben en un diálogo ininterrumpido ante el que se estrellan los principios de causalidad".⁴²⁶

Con sedimento intento referirme al tiempo inscrito en el espacio. Al tiempo presente de un sistema de posibilidad que articula el flujo de sentido que va de nuestro recuerdo/olvido a la espera, a la esperanza. Es decir, el sedimento —de la manera que lo

⁴²⁶ Piccini, *op. cit.*, p. 21

entendemos en este ensayo— es un complejo tejido de estructuras narrativas y pre-narrativas inscritas en el espacio, y que por ese mismo hecho —su condición de espacio inscrito— se constituyó en el hacer anterior como Territorio constituyente, sobre el que «leemos» y hacemos, con alguna expectativa como guía.

El sedimento sería ese complejo asidero desde donde la memoria gira cotidianamente. Y se abrigan las esperanzas. El Saber/ no Saber posible en un espacio en un determinado momento. El conocimiento y su materialidad expresada en el territorio, y la presencia de la naturaleza/ sobrenaturaleza, en un corte sincrónico.

Espiral de Nosotros

Disposición frente al otro

Entre 1997 y 1999, *La Trova*, de Guelatao, coordinó un proyecto de «investigación-acción», si pudiera llamársele así, titulado: «La organización tradicional comunitaria como base para el desarrollo sustentable» o algo parecido, con financiamiento del Centro Internacional de Investigaciones para el Desarrollo, de Ottawa, Canadá. El equipo de investigación lo integró Jaime Luna, Alejandro Ruiz, Magdalena Andrade y su inseguro servidor. Con el proyecto se buscaba fortalecer las capacidades naturales de jóvenes de los distintos sectores en la región, a través del reconocimiento de lo propio. La apropiación de medios, de tecnologías foráneas, en el marco de la lógica comunal.

Se trataba de generar un *modelo propio de educación de lo propio*. Basado en la *experiencia* de lo propio. Incorporando nuevas tecnologías para resolver necesidades concretas de la comunidad. Sistematizar, pues, los modos de aprendizaje comunitario. Y a partir de ahí, proponer una metodología educativa, o mejor dicho, del aprendizaje comunitario. La educación como aprendizaje. Recordemos que la comunalidad es aprendizaje entre todos.

En Jaltianguis se trabajó en la producción de setas, como una opción nutricional, económica y ecológica frente al oasis de la migración. En Capulalpam, con estudiantes de bachillerato de diferentes comunidades y Pueblos, se impulsó una campaña de información y reflexión sobre lo propio a través de la producción radiofónica. Y en Talea se editó una revista enfocada a esa comunidad (y como dijera alguna vez el *maestro* Jesús Ramírez, más que *revista* fue un *secreto*).

La metodología del proyecto se fijó como un proceso de relación natural, como comunicación. Tres momentos en relación recursiva: Reconocimiento /Intercambio/

Evaluación. Reconocimiento de los intereses, capacidades, necesidades y compromisos; intercambio de experiencias; evaluación del proceso para un nuevo reconocimiento. Ya los discutiremos en el siguiente capítulo (la *dizquespiral*). Por ahora quiero sugerir que este proceso puede ser útil como metodología de investigación de la comunalidad, en la medida que imita o reproduce el modo de aprendizaje propio de las personas en comunidad. Al menos en la Sierra.

Es decir, creo que podemos ver en este movimiento (reconocimiento /intercambio/ adecuación) a la *espiral de la resistencia*. El esquema general de la forma como se conducen las personas serranas para realizarse en Nosotros y Otros.

Claro que la formación de Nosotros de ninguna manera se agota en un esquema por muy simple o complejo que se presente. Estamos enterados que la Vida no se puede cuadrar: ella escapa y ríe. Las personas de carne y hueso también: cuántas teorías sobre la conducta humana y no sabemos nada. Estaremos hasta el último aliento en el bandullo de lo sin nombre.

Sin embargo, contemplar este movimiento nos puede ayudar a visualizar la actitud que se asume frente a otro, para identificarse con él o diferenciarse *cotidianamente*. En ese proceso, la persona aprende, construye conocimiento. La oralidad implica que el conocimiento no se almacena en ningún lugar (o casi) sino que sucede en la comunicación misma, la que se establece entre las personas al formar familias, compadres, vecinos, amigos, equipos, grupos, en fin, Nosotros y Otros. Expresa la lógica de la convivencia.

Con esto último no queremos decir que se trate de un proceso racional exclusivamente: el re-conocimiento implica emotividad, intuición, humor, esperanza, y lo que solemos llamar «vibra». Buena y mala. Reconocimiento del medio, de la situación, de las posibilidades, de lo de uno y lo del otro. Por ello, dijimos que se trata de la *espiral de la resistencia*: por decirlo así, se trata de desglosar la disposición que, me parece, históricamente ha asumido el serrano en relación con el exterior. Como vimos, la *espiral afuera* (imposición/ resistencia/ adecuación) indica la dirección dominante en las relaciones de fuerza dentro de situaciones específicas. Y según creemos, el momento de la resistencia en ese flujo, por parte de las personas y los nosotros, requiere reconocer el

tipo de imposición externa (recordemos que *dentro* también hay *afuera*) para determinar hasta cierto punto, hasta donde las condiciones concretas lo permiten, la forma en que las personas de las comunidades intercambiarán con ese otro. Recordemos lo escrito por Jaime Luna: «Somos nosotros, porque guardamos lo nuestro, y esto no es un bien racional, sino una necesidad natural de resistencia».

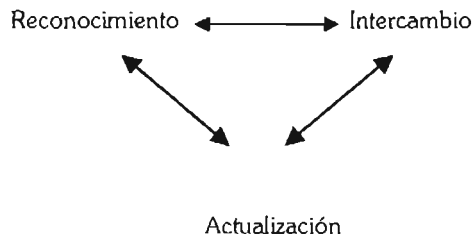


fig. K. fragmento de la espiral de nosotros

Como vimos, la *espiral afuera* tiene al menos tres formas (cuando el otro: a) impone, b) resiste, y c) el intercambio se hace en reciprocidad); y la *espiral de Nosotros*, contemplaría en el reconocimiento esas posibilidades que determinarán el tipo y sentido del intercambio. Con la *espiral de Nosotros* deseo sugerir una imagen de cómo las personas actúan para hacer territorio desde la resistencia.

Es decir, la *espiral de Nosotros* (reconocimiento/ intercambio/ actualización) representa en este ensayo la vinculación concreta entre las personas, entre la gente cercana; a los diversos procesos de identificación y diferenciación; la participación de la persona con otras personas en una misma realización, en un mito compartido. O sea, es el movimiento espiral de la persona en relación con los otros con quienes forma nosotros y otros. La espiral de Nosotros se realiza, claro está, en el movimiento de las dos espirales anteriores: *afuera* o de *poder* (imposición/ resistencia/ adecuación); y la *tierra espiral* o *adentro* (territorio/ autoridad/ trabajo/ fiesta). Es el punto de intersección de dos procesos complementarios y en sí mismo otro proceso. Un proceso a nivel personal, grupal o comunitario. El giro donde se constituyen los Nosotros y los otros. Representa pues, el *proceso general de hacer territorio*, o bien, de habitar en comunalidad.

En la espiral afuera, la resistencia la ofrece la comunidad desde la oralidad (lo cotidiano/ memoria/ esperanza). La oralidad y la imagen y el sedimento determinan la experiencia comunal, la vivencia compartida de Nosotros. La espiral del Nosotros y la espiral afuera parten y desembocan en un mismo proceso, en una misma fuente: la espiral adentro.

En este sentido, la comunalidad puede verse como la realización de éstas cinco espirales. Espiral de poder; tierra espiral; oralidad espiral; espiral de nosotros y de la experiencia comunal.

El intercambio cotidiano, la comunicación cara a cara (y mediada), es el momento en que la persona, tras haber ubicado al otro en la relación de poder, establece la relación plenamente: se impone, resiste o dialoga: trasmite, recibe o entra en comunión. Da, recibe, se apropia. Intercambio material, simbólico y emotivo, que aprieta las relaciones pasadas y recrea nuevos Nosotros, mantiene los anteriores y sienta las bases para agrupaciones por venir. Intercambio con la Tierra, con otras personas (gente cercana o ajena), seres y fuerzas. Y así, mantener o establecer los pactos.

La adecuación ya la hemos visto: luego del intercambio de información, conocimiento, energía y bienes, las personas organizadas en algún nosotros revisan el proceso, sopesan los pros y contras del accionar y toman sus decisiones para un nuevo ciclo. Esto implica la reorganización de sus propios valores, conocimientos previos, condiciones materiales, creencias, etc., según sea el caso, para incorporar el resultado del intercambio a su existencia personal y colectiva.

Nuevamente, esta espiral es un bucle recursivo: cada proceso abre la puerta a otros nuevos en un inacabable aprendizaje y convivencia comunitarios.

De lo Innombrable

Si el hombre debe alcanzar un día
la vecindad del Ser, es preciso primero que
aprenda a existir en lo que no tiene nombre.
Heidegger.

Podemos ubicar el origen del sedimento allá lejos, en el otro tiempo, el tiempo de Dios, de los dioses. El tiempo anterior a nuestros ojos, lengua, oídos. Un tiempo que ya era viejo cuando la especie de la que formamos parte aún se sumergía desmenuzada entre materia elemental de un primitivo lago azufrado; o tal vez, era una vaga imagen apenas en la cabeza de un dios que se inmolaba, haciéndose Sol; o se protegía en lo alto de un árbol de su hambriento depredador; o bien era polvo y nada más que polvo de una primera tierra. Igual que con la mayoría de acontecimientos que decimos han pasado: cualquier cosa que creamos ahora de lo que entonces sucedía será sencillamente un acto de fe, con independencia del método empleado.

El tiempo del *homo cordis*, lo sabemos, es reciente. Pero el espacio que habita no. Desde aquí, ahora, podemos decir que su inscripción comienza cuando el Todo comienza. En el tiempo donde no había tiempo ni inscripciones ni nada de lo que podamos tener certeza alguna. El tiempo, aquello que solemos nombrar tiempo, percibido por otras especies. Expresado no sabemos de qué manera. Pero vivido. Y esa vida es la base del sedimento.

No quiero que se entienda que el sedimento es una especie de almacén del pasado o simplemente el conjunto de textos recreados a lo largo de la historia de una cultura. El sedimento es la posibilidad de significación actual dentro de un territorio determinado. Es el presente del espacio. Más que una suma de textos podemos verlo como una bisagra que articula en el presente las representaciones del pasado y futuro. Tal vez esto se aclare si ubicamos el origen del sedimento.

Considero que uno de los problemas a los que se enfrenta el análisis cultural es precisamente a creer que las «culturas» se contienen a sí mismas y que sus marcos de significación se constituyen únicamente con lo ya dicho por esa y otras «culturas» con las que se haya tenido intercambio. La Historia de ese mundo no estará completa mientras no se contemple en ella la presencia fundadora de lo innombrable, que no se dijo, de lo que no pudo decirse o se dijo de una forma muy lejana a nuestro decir, de lo que no se ha dicho, de lo que no sabremos si se habló porque cuando pudo haber sucedido nadie de nosotros estuvo ahí para escuchar y contarlo después. Pero con todo y que no fue dicho ni puesto por escrito sin duda también fue vida y muerte. Lo dicho, lo no dicho, lo que se sabe y no se sabe. Leo, en el diario de hoy, un texto con el sugerente título «Acerca de la ignorancia» de Arnoldo Kraus:

Los teléfonos celulares, los coches bomba, los equipos médicos, la contaminación ambiental, el papel, la deforestación, las computadoras y la extinción de especies animales son la suma improbable —bajo el mismo signo de adición— de conocimiento y falta de conocimiento. Esos somos: sumas imposibles. Saber y no saber al unísono. hacer y deshacer bajo un mismo apartado.⁴²⁷

En nuestra perspectiva de la comunalidad, el mundo y el Universo emergieron de lo Inefable y en lo innombrable mantienen su complemento coactivo.

Lugar cerrado. Todo lo que hay que saber para decir sabido. No hay más que lo dicho. Aparte de lo dicho no hay nada. Lo que ocurre en la arena no está dicho. Si fuese preciso se sabría. No interesa. No imaginario.

Lo innombrable como principio de la vida. Como la triada formada por lo que se sabe, lo que no se sabe y lo incognoscible. Lo no dicho entorno, muy cerca o lejos, de lo dicho. En México cada vez hay menos católicos y más guadalupanos. ¿Podríamos

⁴²⁷ Kraus, Arnoldo, 2003, «Acerca de la ignorancia», *La Jornada*, 26 de noviembre, p. 23.

afirmar que ya se sabe y se dijo todo acerca del impulso profundo y longevo que hará llegar a 3.5 millones de personas de todos los estados del país a la Basílica de Guadalupe este 12 de diciembre? ¿Se sabrá *algún día*?

Lugar cerrado. Más allá del foso no hay nada. Se sabe porque hay que decirlo. Arena negra extendida. Allí pueden caber millones. Errantes e inmóviles. Sin verse ni oírse jamás. Es todo lo que se sabe.⁴²⁸

Tomemos nota: a pesar de ser la más importante sólo es una de las aproximadamente 2000 peregrinaciones que cada año se realizan a La Villa⁴²⁹. En verdad que no sabemos. Y sabemos que habrá muchas cosas que no nos está dado saber.

Hacer la suma de las zonas negras. De las zonas claras. Las primeras ganan con mucho. El lugar ya es viejo. El foso es viejo. Al principio no había más que claridad. Más que unas claras. Tocándose casi. Ribeteadas de sombra apenas.⁴³⁰

La prensa puede ser pródiga en ejemplos de lo innombrable cotidiano. Hoy José Cueli reflexiona en su columna sobre la interpretación que Jacques Demida hace de la aplastante sentencia de Freud y Nietzsche: «la crueldad siempre seguirá inventando nuevos recursos». Para el filósofo francés la crueldad continúa siendo un concepto «oscuro y enigmático» que, paradójicamente —advierde Cueli—, se trata de combatir y legislar desde «marcos éticos y jurídicos rígidos y obsoletos». Llegan las preguntas para las que nunca habrá suficiente respuesta. Las preguntas que el verdugo leyó en los ojos de un niño en Acteal; las preguntas socavadas como tierra y gente de Afganistán; qué hay con el violador; los encubiertos asesinos de ciudad Juárez y sus preguntas; las que nos hacemos sobre ellos, sobre ellas, diría Pizamik, *las amordazadas grismente en el alba*, tan

⁴²⁸ Beckett, Samuel, 1978, «Verse», en Cido. *Órgano de la escuela de escritores de Veracruz*, num. 12, octubre de 2002, p. 6.

⁴²⁹ JLR (sic), «Menos católicos, pero cada vez más guadalupanos: UNAM», en *El Financiero*, 10 de diciembre del 2002, p. 51.

⁴³⁰ Beckett, *idem*.

agudas como la punta metálica de una inyección letal; la nube, tormenta de preguntas en cada Fuenteovejuna, la duda y las llagas del infeliz Comendador...

(Señor:

La jaula se ha vuelto pájaro y se ha volado...

Señor:

¿Qué hago con el miedo?⁴²¹). Desespera Cueli.

Preguntas y sólo preguntas que no hacen sino confirmar que a pesar de ver las múltiples y espeluznantes máscaras de la crueldad, en esencia, de ella, no sabemos nada. [...] De ahí que Derrida denuncie la total incompetencia para enfrentar la crueldad, ya que todas las explicaciones posibles dentro de los campos teológico, jurídico y ético actuales pretenden brindar explicaciones (inútiles e inacabadas) atrapadas o avaladas por algún tipo de «coartada».⁴²²

Nuestra especie conoce desde hace poco pues hace poco que está aquí, si la comparamos con la luz que llega de aquella incierta estrella, y recientemente busca por distintos medios recrear la narración de lo que fue, ya sean semillas de calabaza fosilizadas o el hueso enorme de un diplodocus apopléjico. El error consiste en situar el inicio de la cultura en nuestra propia capacidad y disponibilidad de encontrar vestigios del pasado que nos indiquen historicidades. Me parece que la cultura inicia antes de la cultura. Es decir, que la cultura-sedimento contiene todo aquello que no es cultura como condición de existencia.

El origen del sedimento se ubica en el movimiento integrador/ desintegrador que implicó la ruptura del Primer Silencio. No estaban nuestra voz ni oídos pero estaba la Vida experimentando ese otro tiempo. Se elevaba y caía en el devenir para el que no hay figura geométrica. Se reproducía la vida con algo que no me atrevo a llamar aprehensión o alegría. Sus dioses tendrían esas especies que comenzaron lo que nosotros, siglos de

⁴²¹ Pizarnik, Alejandra, 1992, «El despertar», en *Semblanza*. México: FCE, p. 19

⁴²² Cueli, José, 2002, «La crueldad inventa nuevos recursos», en *La Jornada*, 13/12/02, p.

edades arriba —Gorostiza *dixit*—, después interpretaríamos. Así es que nuestra especie emergió desde lo que no tenía nombre y nombró y con esto causó una tremenda diferencia. Al romper el silencio y decir, el hombre señala el punto donde se une lo dicho con lo no dicho. Me parece que esta es, si se me permite la expresión, la *verdadera naturaleza* de la cultura. Edgar Morin lo pone de esta forma:

Hay, no solamente en el origen de nuestro universo, sino también en su trasfondo o en su seno, un tipo de realidad profunda donde el Espacio y el Tiempo pierden su poder de separación y de distinción. De ahí que se llegue a la idea aparentemente mística, de hecho misteriosa, de que nuestro universo de distinciones y separaciones, de cosas y objetos, de tiempo y espacio, supone otro tipo de realidad necesaria a su realidad, y que no conoce ni separación, ni distinción, ni determinación. Es lo que d'Espagnat llama lo *Real velado*, Bohm el *Orden implicado*, y que nosotros podemos llamar ya sea *vacío*, si queremos indicar la ausencia de toda determinación positiva, ya sea *caos*, si queremos indicar la fuente indistinta que porta potencialmente en sí orden, desorden y organización. La irrupción de este misterio, indecible e indecidible, en el corazón de toda realidad, determina a la vez una crisis de lo real.⁴³³

Para nosotros, se trata de lo *Innombrable*.⁴³⁴

Al nombrar por primera vez el universo se sacude y se rompe para siempre en dos partes que se recrearán complementariamente hasta el fin de nuestra conciencia. Creímos que al iniciar la cultura nos desprendíamos de la naturaleza sin mas, creímos que al saltar hacia lo nombrado el pozo de donde salimos simplemente se taparía. Ese pozo que es lo innombrado, lo innombrable, el abismo de lo que no se sabe, de lo que nunca jamás se sabrá.

⁴³³ Morin, Edgar, "La relación ántropo-bio-cósmica", en *Gazeta de antropología*, n° 11.

⁴³⁴ Ciertamente, es lamentable que la referencia obligada de este término sea actualmente la sombra pavorosa de Salinas de Gortari. Una verdadera lástima. Pero no iba a cambiar la idea a causa de politiquerías.

El sedimento se constituye de todo aquello que está antes o después, arriba o debajo de lo que nos es dado saber y también de lo que sabemos. Es saber/no saber, lo dicho/no dicho. La posibilidad del lenguaje dentro del inabarcable pozo de lo innombrable. La fragua liminal de nuestra existencia entre la significación y la no significación. Espirales embrocadas unas en otras, tocándose e implicándose siempre. Movimientos en espiral que son prolongaciones, complementos, componentes, de las otras espirales.

Espiral duplicada

Como vimos, los andamiajes de la espiral adentro en la comunalidad suponen, por una parte, como condición misma de posibilidad, las relaciones de poder en contextos socio históricos específicos, la interacción, los intercambios, los diálogos, de la espiral afuera; y por otra, una lógica integral de realización del territorio comunal, iniciada en los Fundamentos comunitarios, el bucle recursivo Territorio/ Autoridad/ Trabajo/ Fiesta, y se concreta en el aquí y ahora, al celebrarse un Nosotros, en el arte de habitar en comunidad.

(Se escucha la trompeta de Herminio ensayando. Les va a echar la mano a los músicos en la peregrinación de mañana en la noche, con lo de la Santa Cruz).

La noción textualista de la cultura es propia de un pensamiento modelado profundamente por la escritura. Aunque no puede ser desechada así nomás. La idea de legibilidad de la una forma simbólica dentro de un contexto que la hace inteligible puede ser útil —sabiendo de antemano que la mayor parte de los intercambios simbólicos estarán por siempre fuera de nuestro alcance, mucho más todo eso que se siente y sólo se dice en voz baja o no se dice—, para captar algunos sentidos en los procesos del universo significativo en el mundo comunal, sentidos que se escurren, como es de esperarse, en la forma de agua corriendo entre las manos. Pero, se ha dicho, lo dicho y decible no es todo en la vida. De tal suerte que proponemos considerar una doble mirada integrada (sic) para el estudio de la comunalidad.

La primera recupera la idea de la comunalidad como dinámicos sistemas de significación y que su estudio sería la comprensión de arte de habitar a través de sus relatos, de su narratividad. La vida como relato, diría Augé.

La segunda es la búsqueda, en los pliegues, de lo que no se entiende y lo inconcebible, aquello incompatible con la razón, en y entre ambos mundos, el del dizque y el serrano. El método de comprensión del universo no significativo iniciarla en la intuición. La imagen ya no es un relato sino un sentir, un calorcito, la temperatura de la gente en su mundo. Sería el sentimiento a través de una atmósfera densa.

Con esto quiero sugerir que, como en el caso de las teorías sobre la luz donde se considera su comportamiento doble de corpúsculo y de onda, así consideremos *para su estudio comprensivo* al mito de la comunalidad con una doble mirada: el habitar, esto es, hacer territorio, como *relato* y como *atmósfera*.

Ambas miradas se dan en un círculo hermenéutico, dirigido menos a la definición ontológica de una improbable «cultura serrana», o al conocimiento a cabalidad del modo de vida comunitario en sí, y más en el sentido que parece Gadamer dio a la *comprensión*, a saber, la apuesta a un conocimiento «de la manera como hemos llegado a ser lo que somos»; a comprender el *movimiento histórico* del pueblo serrano y en él, lo que ha hecho de sí mismo y con los otros en comunidad. Precisamente se trata de ésta última, la *comunidad* de Ixtepeji: *explicar con palabras de este mundo*, diría Pizamik: «Cómo ha podido ocurrir que sea así».

Panikkar establece una tipología de «hermenéuticas»: la morfológica y la diacrónica, a las que agrega él la hermenéutica *diatópica*, en la medida que no son los tiempos los diferentes, sino los lugares:

«El espacio» es diferente y estos espacios no tienen relación unos con otros, por lo tanto, para interpretar, yo no puedo suponer ni mis categorías actuales ni una determinada evolución de estas categorías. Estamos frente a una realidad completamente diferente. No ha habido una relación histórica suficientemente fuerte para que yo pueda presumir que, cuando realizo un determinado gesto, los otros deben entender aquel significado determinado⁴³⁵.

⁴³⁵ Panikkar, p. 19 y 20.

Tal es el caso del *dizque*. De un mundo suburbano y académico, de pronto, haciéndole al *Molloy*, al investigador evadido, perdido, en el mundo comunal y serrano: una realidad radicalmente distinta a lo ya conocida. Si bien, cada territorio comunal en la Sierra es de por sí distinto, singular, la experiencia urbana del *dizque*, ajena supuestamente de lo comunal, le hace aún más grande la diferencia, la absoluta extrañeza, entre los espacios donde se da la experiencia. Siempre es en el espacio. Allá es territorio comunal, nada que ver con la propiedad privada en cualquier ciudad. Comprender las prácticas sociales que realizan lo comunal, usando categorías escolares. Un abismo.

Coincidimos con Kuhn en que lo aparentemente insalvable en la inconmensurabilidad de mundos puede resolverse como una cuestión comunicativa y de aprendizaje.⁴³⁶

El *dizque* tiene visibilidad y participa en algunas de las actualizaciones posibles del sedimento (lee, mira, escucha, conversa, come, convive, con algunas personas de la comunidad y muy eventualmente trabaja con ellas) durante la temporada que pase en esa tierra. Lee y busca dar cuenta, en un texto ficcionario, del movimiento que supone en esos relatos de vida, la formación y modo de algunos Nosotros; movimiento que va de la espiral adentro, desde el núcleo duro del mito, pasa por el sedimento y se concreta en lo fenoménico, en los procesos, relaciones, interacciones e intercambios que se dan entre las personas que son en ese Nosotros, el entorno, la necesidad y la circunstancia, y las relaciones de poder y saber de la espiral afuera específica a esa recreación del territorio, que es lo que realiza ese Nosotros.

Pero el *dizque* está en ese nivel fenoménico, desde donde puede ver ciertas zonas del sedimento y su actualización cotidiana en el habitar comunal, mirar y escuchar algunos procesos entre las diversas formas, entre la enomidad de imágenes en la comunidad y de ella. Estos se interpretan desde un primer diagrama, abstracción de por sí, de lo que se considera la comunalidad. El diagrama enriquece su planteamiento, sus pliegues y recovecos. Lo morfológico tratará de ser comprendido desde un marco teórico inicial, y dicho marco parte de la reflexión de la experiencia histórica de algunas personas

⁴³⁵ Cf. Olivé, *op. cit.*

y grupos de la región. Lo que sucede en el nivel estructural (sedimento) y más adentro, en la Fuente de Sentido, en la raíz del mito, son apenas conjeturas derivadas de la mirada e interpretación que desde lo morfológico se haga.

La experiencia empírica del dizque en el nivel morfológico y estructural de la comunalidad será la base para la interpretación, sin embargo, creemos que es posible suponer una estructura del sistema interno de la comunalidad (recordemos que interactúa con un Sistema externo) que sería la codificación global del mito en lo que hemos llamado sedimento. Interpretar las interpretaciones que las personas en Ixtepeji hacen de su vida cotidiana y de su memoria, historia y esperanza. Interpretaciones del dizque que se pretenden, hasta donde la ficción lo permite, dentro de un marco general similar al que se supone también organiza la comunidad y que es el horizonte de la comunalidad. Nuevamente, la tan mentada e ingenua intención de interpretar en «sus propios términos» a los ixtepejanos, a algunos de ellos, en las interacciones y realizaciones que van haciendo a lo largo de la historia en torno a la noción básica de Territorio, permanencia, creación y recreación.

Registrar, organizar e interpretar algunos relatos de esas personas en el marco de una revisión bibliográfica y de la experiencia misma en la investigación, desde una perspectiva posible dentro del planteamiento, o lo que así interpreto, de los trabajos de Martínez Luna y Floniberto Díaz. Como reconoce Geertz, no se comienza con las manos intelectualmente vacías⁴³⁷. Un ir y venir de la experiencia concreta (los relatos) al marco teórico de la comunalidad. Un montaje de esos polos complementarios.

Se trata de poner a la vista, de manera simultánea, tanto al proceso morfológico del que se trate, como al movimiento que suponemos son los procesos que se dan en el sedimento y en la matriz mítica, y que subyacen a aquella relación e intercambio creador del territorio por un nosotros específico.

Para esto intentaré imitar la actitud y el método que conjeturo es propio de los serranos en sus interacciones cotidianas, descrito arriba como *espiral de nosotros*. Se trata pues, de «duplicarla», de obtener una herramienta, o mejor dicho, un marco metodológico para el estudio del horizonte comunal, la comunalidad, sugerida en este

⁴³⁷ Geertz, *op. cit.* p. 50

ensayo como un sistema de fuerzas, de cinco movimientos en espiral (afuera, adentro, oralidad, nosotros, experiencia) que en su interdependencia, expresada en la acción concreta de la persona con otras personas y lo contingente, informan al Territorio comunal.

Como se dijo, la *espiral de nosotros* representa, según creo, la actitud que los serranos asumen y realizan al participar en una *espiral afuera* (Imposición/ Resistencia/ Adecuación). Habíamos dicho que esta es la espiral del poder. La lógica general del comportamiento regional frente al otro externo, pero también frente a los otros dentro de la región, sector, comunidad, barrio, familia... Recordemos que la espiral afuera es un proceso intra, inter y extracomunitario. Me parece que la disposición *reconocimiento/ intercambio/ actualización* de la espiral de nosotros corresponde al *ejercicio de la resistencia*, en el esquema de la espiral afuera. Un complejo ejercicio que se levanta desde las tecnologías del Nosotros, fundamentalmente la oralidad.

Duplicando esta espiral, y usando la copia como marco metodológico general para el estudio de la comunalidad, considero se puede «captar en un vaivén dialéctico, el más local de los detalles y la más global de las estructuras. Hay que moverse en torno a un círculo hermenéutico»⁴³⁸. Podríamos pergeñar una forma secundaria, inmovible en su condición de simulacro. Una *dizquespiral*.

Llamaremos hermenéutica comunitaria al ejercicio de comprensión cotidiano y al ejercicio de su duplicado durante la investigación. La única diferencia entre la espiral de nosotros y la pirata —debía haber una— es que en la primera hablamos de *actualización* y *adecuación*, y en la segunda de *evaluación*. Ciertamente los términos se contienen unos a otros, sólo es por marcar el acento escolar de tal hermenéutica del *dizque*.

Me parece que con este procedimiento es posible comprender la formación y transformación del diagrama de la comunalidad a lo largo de la historia.

Creo que el método Reconocimiento/ Intercambio/ Evaluación presenta una diferencia significativa con las «tres fases del conocimiento» etnográfico que destaca

⁴³⁸ Como resume Carlos Reynoso el método propuesto por Geertz, Reynoso, *op. cit.*, p. 7

Geertz: Observar/ Registrar/ Evaluar, que como él mismo advierte es del tipo *uini, uidi, uinui*.⁴³⁹

Por ello, se propone aquí lo que denominaremos *metodología del aprendizaje comunitario, espiral duplicada, dizquespiral o hermenéutico comunal*. A pesar de los nombres domingueros es una forma surgida del *sentido común*. Supongo que este esquema resume el modo en que los serranos operan en su vida cotidiana y que es útil también para el análisis cultural que esta tomada de pelo llamada tesis pretende. Se trata de un bucle recursivo (utilizaré nuevamente la imagen tan querida por Morin):

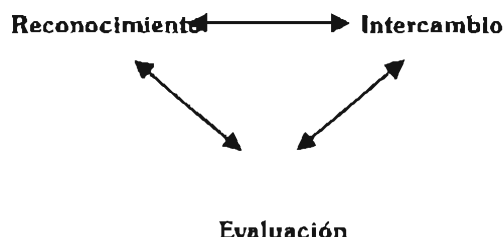


fig. Y, fragmento de la dizquespiral

La imagen de la prueba y el error como constructora de conocimiento. Inició como círculo y es ahora una espiral que no cesa. Cada ciclo nos lleva a un nuevo reconocimiento de las condiciones que en ese momento se presentan y se actúa en consecuencia, en un nuevo nivel, tipo o calidad de intercambio. Decir evaluación no significa calificar (no en todos los casos) sino dar cuenta, analizar, imaginar, procesar los productos del intercambio para luego inscribirlos. Para mostrar los fantasmas que aparecen de súbito.

De manera sintética presento en bloques los tres momentos de esta espiral metodológica, lo cual no significa que se dieron de manera simultánea. Más bien, como se mencionó, fueron son y serán bucles recursivos que siempre abren a otros. Toda evaluación exige un nuevo reconocimiento. Sobreviene el intercambio.

⁴³⁹ Geertz, p. 32.

La comunalidad es el mito englobante, histórica y geográficamente determinado, en la Sierra Norte de Oaxaca. Un mundo de vida. *Inquietud* generalizada en un espacio delimitado. Y que ese horizonte tiene, analógicamente, la imagen del árbol, con sus raíces, tronco y ramas. El asunto es que, como pasa en los árboles, cada mundo tiene diferente constitución. El horizonte a partir del cual fue trazado es distinto para cada mundo. El otro supuesto es, que a partir del diálogo es posible esbozar un «diagrama» del mito de la comunalidad —una estructura de mediación, realización y reproducción— con la imagen de *cinco espirales que se articulan actualizándose*, (me faltan las palabras precisas que sostengan la metáfora) esbozo que pretende usar las categorías del otro, del serrano —mi interpretación de las ideas de los autores que han trabajado la noción de comunalidad, de lo que he visto vivido y leído de Ixtepeji y su comarca, como herramientas que nos ayuden a comprender esa realidad. Dicho *diagrama* sería el marco teórico de la comunalidad, pero también la metodología que orienta la investigación; en este caso particular, la comunalidad como *marco metodológico general*⁴⁴⁰ puede operativizarse en una *piratería* metodológica, de lo que consideramos el modo de comprensión dentro de la comunalidad (espiral de nosotros), de donde obtenemos una hermenéutica interpersonal o espiral duplicada, una espiral para el *dizque*, una guía de movimiento, un método, dentro del marco metodológico general, que se resuelve auxiliándose de enfoques y herramientas de distintas disciplinas de investigación.⁴⁴¹

Cada comunidad tiene su modo de habitar, esto es, su modo particular de *realización cotidiana* dentro del horizonte de la comunalidad, básicamente territorial. Dijimos que esta investigación busca comprender el «movimiento» implicado en esa realización histórica y cotidiana. Pero el lector podría pensar, si es que no lo piensa ya, que tal investigación es un total desatino, puesto que no tiene delimitación alguna y el mentado *movimiento* es la vida misma y a esa no hay metodología que la abarque. Aquí recordamos entonces el diagrama de la comunalidad: se trataría de comprender los

⁴⁴⁰ En los capítulos anteriores de la Vereda se desarrollan los andamiajes de la «estructura» de la comunalidad y por lo tanto, el planteamiento metodológico.

⁴⁴¹ Retomamos en general aspectos de los planteamientos de la «hermenéutica profunda», de John B. Thompson; las «hermenéuticas diacrónica y diatópica» mencionadas por Panikkar; y la comprensión de Gadamer. Pero básicamente se trata de la metodología de investigación propuesta por *La Trava*.

procesos de constitución y reconstitución histórica de la espiral afuera y la espiral adentro en el habitar de Ixtepeji (hecho de oralidad e imagen en la experiencia de Nosotros, en la posibilidad del sedimento), pues a eso se refiere dicho movimiento.

Con esto quiero decir, que un estudio comprensivo de la comunalidad puede plantearse, como aquí pretendo, desde la *memoria*, o mejor dicho, desde *una mirada desde la memoria*, y trabajar en la organización sistemática de algunas capas, zonas y pliegues del sedimento de esa comunidad para su exposición por escrito, pasando a formar parte del mismo sedimento y, eventualmente, de ahí recrearse aunque sea muy parcialmente y de no se sabe qué maneras en algunas charlas de la gente cercana en otro tiempo mañana lejos. Pero sigue siendo tan amplio, puede expresar con languidez y fastidio el lector. Más le digo: la susodicha «organización sistemática de algunas capas, zonas y pliegues del sedimento» de Ixtepeji se hará teniendo en primer plano y como eje la formación y recreación de su espiral adentro en su incesante interacción con su espiral afuera, también en permanente reformulación, es decir, en primera y última instancia pues, el *hacer territorio* a lo largo del tiempo en ese lugar.

He ahí la delimitación: la comprensión de los procesos de actualización del sedimento comunitario, que los ixtepejanos han realizado cotidianamente durante siglos dentro del horizonte mítico de la comunalidad, la intentaré llevar a cabo con una pregunta en mente: ¿cómo han hecho su territorio los ixtepejanos en todo este tiempo y cómo ese territorio los ha hecho a ellos, o bien, cómo *le* hacen y cómo se hacen cuando hacen su territorio? O bien, el *síndrome de cuantos cuentos cuentas*.

A diferencia de Geertz, conjeturo que a partir de la minúscula parte de realidad de los ixtepejanos a la que un dizque tiene acceso empíricamente es posible esbozar, al menos de manera general, una «vasta *Weltanschauung a priori*» que consideramos es la comunalidad en la Sierra Norte de Oaxaca, inscrita en los sedimentos de cada comunidad y en los múltiples territorios que se construyen a todo nivel dentro y entre esas comunidades a través del trabajo y la fiesta de la gente cercana. Suponer un mito comunal, inserto en una *Weltanschauung*, o Cosmovisión más amplia, longeva y profunda aún, no es de ninguna manera tratar de descubrir algo así como propiedades universales del Espíritu humano. Intuir al mito y al sedimento subyacentes a la morfología

de la comunidad implica simplemente la posibilidad, en este caso dentro desde una perspectiva estructural en los términos que Paul Ricoeur la expone⁴⁴², de aproximarnos a dicho mito y sedimento primero con un enfoque sincrónico y posteriormente diacrónico del sistema o código de la comunalidad, inscrito y actualizándose en el sedimento día con día. Es decir, primero distinguir los elementos de la estructura / sedimento y sus relaciones entre sí; y después estudiar los procesos de formación y transformación histórica de dicho sedimento.

Reconocimiento

El reconocimiento corresponde al «entendimiento», primer momento en la distinción que Gadamer hace del acto comprensivo; el *subtilitas intelligendi* de la división hermenéutica clásica: podríamos traducir, la sutileza de mirar dentro⁴⁴³: «la capacidad de insertarse en un contexto» donde la «intersubjetividad» se verifica, para poder «orientarse en él»⁴⁴⁴. El entendimiento concebido así en primera instancia tiene un primer aspecto de *logos*, en tanto razón y lenguaje.

Significa darse cuenta de las condiciones en las que uno y el otro se encuentran. De lo que cada uno cree sobre el otro. La sospecha de la otredad. Reconocer las capacidades, compromisos, necesidades, inquietudes. Los desvelos. Alcance y límite.

Es trazar un mapa del contexto. La toma de conciencia de lo que rodea a ambos, con sus pliegues y texturas. Diacronía y sincronía del espacio social. Se trata de no olvidar la existencia de múltiples mundos.

Pero además del *logos*, del discurso, el entendimiento —como afirmaron Shopenhauer y mucho antes Aristóteles—, también está la «intuición». Y Hegel dixit: la intuición es pensamiento. El reconocimiento es intuición y ésta, escribió Bergson,

⁴⁴² Ricoeur, *op. cit.*

⁴⁴³ Almorín Oropa, Tomás Enrique, 2000, «¿Qué es la hermenéutica? Una aproximación», *Iztapalapa*, n° 49, año 20, julio-diciembre, México, UAM-I, p. 22 y 25

⁴⁴⁴ Abagnano, «Intuición», p. 411

«conocimiento que es contacto y, por fin, coincidencia»,⁴⁴⁵ ¿de qué? De uno con lo otro, nosotros y ellos. Es decir, pienso a la intuición como relación directa, no medida por signos, entre entidades cualquiera existentes en el mundo de vida, «la experiencia en cuanto conocimiento inmediato» de una relación, de una revelación, de una persona o grupo o cosas o dioses o.

Diferimos fuertemente de la crítica que sobre la intuición Peirce elaboró, a finales del siglo XIX, porque consideramos que: a) la intuición sí garantiza la comunión inmediata (es decir, sin mediación simbólica) entre el conocimiento de una persona o grupo sobre otra persona, fuerza o relación; b) la intuición es una vía para el conocimiento del sí mismo, del nosotros temporal; c) es un tipo de conocimiento, distinto a las formas racionales; y por lo tanto, d) en la comunalidad, *es posible pensar y conocer, y en suma habitar, sin signos*, es decir, sin la vinculación racional y creativa de un significado a un significante⁴⁴⁶. El novelista inglés Martin Amis lo confirma en una citable: «No hay lenguaje para el dolor». Y el escéptico numano de hablar francés, luego de revisar ingeniosos conceptos sobre *el dolor* en tradiciones del Oriente, de renombrada espiritualidad, concluye abrumado y sin sosiego: «Lo sé, ¿y de qué me sirve?»⁴⁴⁷.

Esta segunda vía del entendimiento quiere alejarse de la noción donde habría una «esencial lingüisticidad en toda comprensión», como en la propuesta de Gadamer. Este distanciamiento quiere repensar a la hermenéutica, desde sus inicios vinculada al análisis textual, principalmente con la exégesis de la Biblia. Por ejemplo, las afirmaciones de Wilhelm Dilthey donde la necesidad de darle una certeza y precisión a las ciencias humanas semejante a las de las ciencias naturales, lo llevó —nos dice Robert Ulin— a sostener que «toda actividad humana se exterioriza o se objetiva en obras de cultura» y que ese proceso de externalización de la actividad humana es análogo al proceso que sigue un autor al exteriorizar sus intenciones en el texto. La hermenéutica buscaría así comprender a los textos y sus autores en sus contextos históricos específicos⁴⁴⁸. De

⁴⁴⁵ Abbagnano, p. 700

⁴⁴⁶ Abbagnano, p. 701

⁴⁴⁷ Amis, Martín, 1991, *Campos de Londres*, Barcelona, Anagrama, p. 96. El alórismo aludido es de E. M. Ciorán, no recuerdo la cita completa.

⁴⁴⁸ Ulin, Robert C., 1990, *Antropología y teoría social*, México, Siglo XXI, p. 134.

acuerdo, pero la metáfora del texto, aunque su significado etimológico de *tejido* sea totalmente pertinente, se ha hecho precisamente desde la perspectiva de los que saben leer una escritura alfabética, es decir, desde la peculiar estructura logocéntrica e imperialista del «pensamiento occidental clásico», desde donde el concepto queda prisionero y mutilado por la analogía con su particular sistema de escritura. El mismo Geertz advirtió que, al tomar a la cultura como «puro sistema simbólico», se deja de lado «la lógica informal de la vida».⁴⁴⁹

Aunque las charlas cara a cara, el aburrimiento o las inundaciones con mezcal, *técnicamente* pueden ser referidos como textos, este uso predominante del término, como señala W. Ong, representa en el vocabulario del lector una «derivación regresiva»⁴⁵⁰ y me parece que es como querer comprender la vialidad del Eje central, en la Ciudad de México, montado en una lancha con motor. Se hace a un lado el sentido de complejidad entreverada, propio de cualquier tejido, y se mira a la vida como si estuviera de algún modo fija en el silencioso espacio ordenado y racional de una escritura.

El reconocimiento es el primer momento de la hermenéutica comunitaria, y a su vez se forma de dos momentos: a) aceptar y asumir y b) ubicar.⁴⁵¹

Estos dos momentos complementarios son ya una primera interpretación, un primer entendimiento de las condiciones que enmarcan la experiencia empírica del reconocimiento; así mismo, en el reconocimiento se genera el marco teórico del que depende o en el que se inserta aquella interpretación⁴⁵². Se acepta y se asume, pero también se avoca, en la medida que es un movimiento en espiral.

De esta manera, el reconocimiento se establece por exigencias lógicas e intuitivas complementarias. En matemáticas, las primeras nos llevan al planteamiento analítico, y las segundas al geométrico. Ambas se integran en la comunalidad. El reconocimiento

⁴⁴⁹ Geertz, p. 30.

⁴⁵⁰ Ong, p. 22.

⁴⁵¹ Estas son las dos acciones que en un hipertexto, anónimo por ahora, encontré para el ejercicio de comprensión. www.hemerodigital.unam.mx/ANUIES/ibero/filosofia/revista15/

⁴⁵² Véase Geertz, p. 38

lógico por sí mismo nos puede dar certezas, y ser un instrumento para la demostración; la intuición es, con todo lo romántico que puede sonar, «el instrumento de la invención»⁴⁵³.

Aceptar, asumir y avocar

El dizque investigador parte de lo que cree su condición y posibilidad. Ese punto de partida es resultado de la experiencia, tanto personal como del mundo ixtepejano. Y prepara una nueva máscara, ensaya otra palabra. El para qué de todo esto, el cómo, el por qué de su próxima entrevista, de la inminente estancia en comunidad para su «trabajo de campo». Se lava los dientes y se pone el sombrero, toma su grabadora, cuaderno de notas y sale al encuentro con la peregrina idea de no cometer los mismos errores. O por lo menos, que sean menos fulminantes. Y sobre el título de este apartado, habrá que escribir algo, pero será en otro momento.

Ubicar

Una vez aceptado y asumido lo que hay, se busca situarlo en su contexto y horizonte⁴⁵⁴. Para Geertz, no es el lugar lo que se estudia⁴⁵⁵. En nuestro planteamiento sí: se trata de estudiar precisamente la invención histórica y concreta de ese lugar donde la comunidad crea y recrea su territorio. La textura, que no texto, del sedimento y de sus habitantes, o mejor, de los relatos de sus vidas.

Considero que el enfoque simbólico, o más bien, la «concepción estructural» propuesta por John B. Thompson, de la cultura sí puede ser útil para abordar la complejidad de lo real, cuando plantea que el análisis cultural es:

El estudio de las formas simbólicas —es decir, las acciones, los objetos y las expresiones significativos de diversos tipos— en relación con los contextos y procesos históricamente específicos y estructurados

⁴⁵³ Abbagnano. p. 701

⁴⁵⁴ www.hemerodigital.unam.mx/ANUIES/ibero/filosofia/revista15/

⁴⁵⁵ Geertz, p. 38

socialmente en los cuales, y por medio de los cuales, se producen, transmiten y reciben tales formas simbólicas.⁴⁵⁶

En este sentido, nosotros trabajamos con formas de lo pasado, con conocimientos pasados disponibles, con imágenes y palabras orales y escritas. Pero que no debemos sobreestimarlos y caer en la tentación de simplificar la vida a meros procesos discursivos, o más ampliamente, significativos. Esto nos enclavaría en la tradición judeocristiana donde el principio absoluto es la Palabra, el Verbo. Y nos haría dejar de lado todo aquello que no se sabe pero se siente y no se expresa. Pensemos en la contemplación y en la intuición, por ejemplo. O bien, emplea modos de expresión que no podrán ser aprehendidos por medios racionales. Hay intentos teóricos para superar este atolladero⁴⁵⁷. Por nuestra parte, asumiremos que la noción de Panikkar incluye una perspectiva interpretativa, la idea de la cultura como sistema de significación en permanente cambio; pero, además, se contempla de manera enfática en la comunalidad, en tanto horizonte de inteligibilidad, todo aquello que se ubica *fuera* de la cultura convencionalmente entendida como producción significativa humana, y contempla en su propio seno el abismo multiplicador de lo innombrable.

Como señala Candau, la persona triste se orientará posiblemente a las historias tristes, dando por ese estado anímico temporal, una visión torcida de su vida. El aspecto contextual de las formas simbólicas es parte de la reconstrucción de los recuerdos, lo cual no implica ausencia de reproducción:

En la mayoría de los casos, la reconstrucción se organiza en torno a lo que podríamos denominar, según Bachelard, núcleo de memoria, que también es un núcleo de sentido, constituido por elementos del pasado relativamente estables, es decir, conservados sin cambios desde su percepción original.⁴⁵⁸

⁴⁵⁶ Thompson, *Ideología y cultura moderna*, p. 202 –229.

⁴⁵⁷ Véase por ejemplo Rosaldo, Renato, 1991, *Cultura y verdad. Nueva propuesta de análisis social*. México, CNCA.

⁴⁵⁸ Candau, p. 102

Relato

Lo que llamaremos la espiral afuera, la espiral adentro y sus andamiajes, el diagrama de la comunalidad, son lo que Thompson conceptualiza como *esquemas flexibles* donde las personas y los nosotros se mueven a lo largo de sus vidas, sin que necesariamente sean preceptos explícitos o escritos:

Existen en la forma de conocimientos prácticos que se inculcan poco a poco y se reproducen continuamente en la vida diaria...

El núcleo duro del mito de la comunalidad está representado por la espiral adentro, el movimiento del Territorio a la Autoridad, concretándose con Trabajo y el movimiento mismo como Fiesta, consumación del mito. Y de ahí sus andamiajes. Pero esto no significa, siguiendo a ese autor, que los serranos se «basen» en este *esquema flexible* que es, en nuestro ensayo, la espiral adentro (inseparable de la espiral afuera) sino más bien «la ponen en práctica de manera implícita»:

Son condiciones de acción e interacción inculcadas y diferenciadas socialmente, condiciones que se realizan y reproducen, en cierta medida, cada vez que un individuo actúa... Pero al poner en práctica los esquemas, y basarse en las reglas y convenciones de diversos tipos, los individuos también los amplían y adaptan. Cada aplicación implica responder a circunstancias que son nuevas en algunos aspectos... La aplicación de las reglas y los esquemas es un proceso creativo que con frecuencia implica algún grado de selección y juicio, y en el cual las reglas y esquemas se pueden modificar y transformar en los procesos mismos de aplicación⁴⁵⁹.

El *habitus* de Bourdieu. Podemos mirar lo morfológico y hasta cierto punto lo estructural de la comunalidad en el modo de conjugación de los nosotros desde el territorio comunal. Para su comprensión *externa*, a ese verbo podemos mirarlo y

⁴⁵⁹ Thompson, *op. cit.*, p. 221-223

escucharlo como un *relato*. Frente a la metáfora de la cultura como *texto* con su fijeza escritural, consideramos la del relato adecuada para la respuesta al cómo estudiar la comunalidad, ese mito.

Los testimonios de los *compas* de Ixtepeji obtenidos bajo un método de Historia oral; lo escuchado, platicado y visto, esas historias en la cocina; las narraciones de amigos investigadores desde la comunalidad y de la región en general; las historiografías. En este punto, ubicar significa situar a esas narrativas en su contexto de producción —en la mayoría de los casos es el mismo que el de recepción—, en el campo socio histórico de interacción donde esos relatos del mito se generan.

La interpretación de estas narrativas se harían a la luz del diagrama de la comunalidad (espirales afuera, adentro, oralidad, nosotros y de la experiencia) y la información obtenida en esa experiencia a su vez define la conceptualización del mismo diagrama. Esto es, relacionar los relatos obtenidos con la formación y transformación histórica de los diagramas que ahora llamamos comunalidad. Y digo diagramas porque no se trata de un cuerpo con un desenvolvimiento unitario, totalmente coherente, individual y soberano, sino de diferentes situaciones estratégicas que configuran los espacios sociales a lo largo del tiempo y son, como dijera Bourdieu, estructuras estructurantes de la vida en comunidad, formadoras formadas, disposiciones de la realidad histórica y social. Escenarios donde la gente hizo su vida.

En términos metodológicos, pues, el diagrama de las espirales es un marco general donde los relatos que actualizan al mito englobante de la comunalidad pueden ser comprendidos y posteriormente explicados. Los contextos donde las narrativas están insertas podemos recrearlos, en parte, al considerar el diagrama de las espirales en tanto *reglas y convenciones* en formación y transformación cotidiana, los esquemas flexibles de Thompson; además, el diagrama nos proporciona también la figura las de *instituciones de la comunalidad* (Asamblea, Cargos, Tequio); y con la espiral afuera, las que llamaremos para diferenciarlas en un primer momento, *instituciones en la comunidad*, que serían lo que Thompson llama instituciones sociales, «conjuntos específicos y relativamente estables de reglas y recursos, junto con las relaciones sociales que son

establecidas por ellas y en ellas»⁴⁶⁰. Esto es básicamente lo que en nuestro planteamiento llamamos Urdimbre, y otras instituciones que operan en la comunidad, aunque no estén físicamente ahí, es decir, se trata de los organismos derivados de los intercambios con el otro externo, tales como los diferentes niveles de gobierno, el mercado de tintes europeo del siglo XVIII o recientemente, para los cafecultores del Rincón, la bolsa de valores de Nueva York.

Se trata de recrear las relaciones que las narrativas sobre la Historia de Ixtepeji tienen con los esquemas, normatividades e instituciones que constituyan el contexto socio histórico donde esas narraciones se produjeron.

Y si a esto le agregamos una consideración adecuada de los recursos empleados en esa narrativa. Bourdieu señala los tres estados del capital: económico, cultural y simbólico⁴⁶¹ ¿Qué recursos se emplearon, qué recursos estaban en juego, cuáles disponibles? Creo que el diagrama de las espirales puede ser útil como marco de orientación para reconstruir los contextos socio históricos específicos donde los relatos se produjeron, en la medida que dicho diagrama considera las reglas e instituciones particulares a una época histórica determinada, y que en la revisión de los relatos podemos inferir los recursos jugados, organizando su análisis con respecto a las reglas e instituciones recreadas.

En el reconocimiento, el *dizque* identifica a «sus informantes» en base a lo que de ellos averigua: edad, prestigio, accesibilidad. Aunque también influye —a veces de manera definitiva— la emotividad previa y presente, los sentimientos de atracción o rechazo de ambos. Recordemos que este marco metodológico no se da en la relación Sujeto-objeto, donde los ixtepejanos y sus relaciones, su vida, su comunidad, serían objetos de conocimiento conceptualizados en forma positiva. Los involucrados en el atentado de este ensayo (los ixtepejanos, su gente cercana y el *dizque*) son en todo caso sujetos de reconocimiento. En palabras de Morey:

⁴⁶⁰ Thompson, p. 222

⁴⁶¹ *ibid*, p. 220.

Alguien que es tal porque se reconoce y reconoce a sus semejantes como semejantes, de un modo específico. Y que este reconocimiento escapa al ámbito de la verdad positiva, ya que pertenece, y por entero, al ámbito del sentido: tiene que ver con las ideas que cada cual reconoce como lo que se expresa tras el pasar de las cosas que (nos) pasan.⁴⁶²

Distingue el tiempo de ellos y su propio tiempo. Busca a los que considera idóneos para sus propósitos —aún para él desconocidos. Pero sabe que no se aclararán aunque prefiera creer lo contrario.

Reconoce que a él lo reconocen, que es reconocido, ubicado. De ser rigurosamente ignorado se le lleva veloz o lento a la observación más condescendiente, en ocasiones, o bien, queda bajo la desconfiada mirada. El gradiente de este reconocimiento que hace el otro difícilmente lo sabrá uno. Podrá inferirlo y reportarlo en sus textos pero, lo sabemos, se trata de un *misterio*.

En esta fase se toman notas de eventos cotidianos —como ir al molino—, ceremonias, etc. Además, por la noche, junto a una taza de café, se anotan impresiones, frases, surgidas de las conversas informales con el fin de aprehender las formas simbólicas con las que los ixtepejanos conceptualizan su realidad, Geertz dixit.

Además, *of course*, la bibliografía útil por aquello del *marco crítico*.

Intercambio

El momento de la conversación, del diálogo. Partimos de que la memoria es una construcción social que emerge, se constituye, en el lenguaje. Los conversadores se encuentran en la palabra y el gesto. Una especie de duelo simbólico. Que no es hostil. Más bien cálido una vez que —por diversos medios que vienen desde el reconocimiento— la distancia cultural se acorta. De otra manera, en lugar de historia oral

⁴⁶² Morey, Miguel, 1987, *El Hombre como argumento*, Barcelona, Anthropos, p. 19.

estaríamos haciendo una vulgaridad. El entrevistador (que a su vez será entrevistado) visita al otro en una primera fase exploratoria. Para darse una idea de por donde tratará de conducir —aunque sea de la manera más sutil— la conversa. Para fijar un primer guión de temas. ¿Qué sé, qué no sé, qué quiero saber? Son algunas de las cuestiones que salen del primer round. Y se enfila, aunque la meta sea la cocina ubicada a dos metros, como quien desea la última pista que lo lleve a pronunciar el verdadero nombre de Dios. Y puede suceder, sucede siempre, que del otro lado se ofrece resistencia a dar la revelación.

¿Por qué? Varias razones. Una: la memoria es selectiva. Leemos en Philippe Joutard «mostrar que sus memorias son selectivas no es otra cosa que mostrar que tienen memoria, pues el olvido forma parte de la memoria»⁴⁴³.

Y lo será, entre otras cosas, porque al narrarse se busca a sí mismo. Y se encuentra narrativamente, moldeado por su presente, por el momento de la entrevista, por el contexto en que se halla, por su estado emocional, por quienes supone sabrán lo que ha dicho —intencionalidad que busca producir una cierta reacción, reacción que incluye a su otro que es el interlocutor. En esa intencionalidad está lo que desea ocultar. Aunque, en ocasiones, sin querer se traicione a sí mismo y diga lo que quería mantener oculto. Aún sin saberlo.

Sin embargo, no es sólo el aspecto contextual lo que posibilita lo expresado. Para decir necesita al otro. Entre ambos lo tejen. Este es el tercer nivel de intercambio. El segundo tuvo lugar entre los suyos, en comunidad, allí donde se construye la memoria.

La resistencia también puede manifestarse en el manejo del tiempo para y de la entrevista. Cuándo y a qué hora se concede, su duración. Una estrategia para hacer valer sus cuotas de poder⁴⁴⁴.

Porque recordemos que es una lucha de poder. Ambos ponen a funcionar sus capitales simbólicos, despliegan sus estrategias. Las interrupciones, los silencios, los cambios de tema, la formulación de las preguntas, la gestualidad, las negativas a decir,

⁴⁴³ Joutard, *op. cit.*, p. 275

⁴⁴⁴ Makowski, *op. cit.*, 1999, p. 26.

son algunas de esas estrategias. Ambos desean obtener algo: uno, obtener testimonios; otro, que su historia sea registrada.

Con todo y esto (la memoria como producto social, las resistencias, la configuración por el contexto —que al variar transforma lo expresado), los interlocutores se encuentran en el umbral vacilante de una posibilidad: la sorpresa de sí. El resplandor contingente. Tal vez llegan, por decirlo así, recuerdos que no son propios. O quizá, brota la chispa que fluctúa hasta situarse más allá de la sociedad y la historia, y dentro de la persona, se brilla en lo sagrado.

Evaluación

Se divide al menos en dos tipos: a) del proceso como tal y b) la inscripción. Veamos el primero.

El proceso

1. - *Los entrevistados*. La pertinencia de haberlos *reconocido e intercambiado* con ellos. Si fueron adecuados, se continúa, se busca continuar. Si no, pus no.

2. - *El dizque investigador*. Un curioso ejercicio de lacerantes reclamos y arrepentimientos, conmisericordia de sí, junto con los más rupestres auto-halagos. Esquizofrenia desatada cuando uno se da sus propias órdenes para corregir el rumbo de un ensayo. Suficiente hay, digo yo, en pergeñar el rumbo de uno, como para meterse a pastor de textos. Pero hay necesidad en el *dizque* y sigue regando el tepache. Topachito. Tapatech. Tipatuc. Tiene la vocación de no escucharse. De sabotearse. Y cual terrorista, multiplica deliberadamente sus intentos dinamiteros hasta colapsar el proyecto. Aún lo intenta. «Oh Dios, sobre tus astillas», malvado Gorostiza. Y observa extrañado su paso de romántico a investigador (*dizque*) y de regreso, como compañero, evadido ebrio temblando parlanchín, según los vaivenes de la dinámica entre-mundos. Entre los Nosotros con quienes *dizque* vivió. Incluso, cuando al ser Otro, también fue Nosotros. El análisis cultural conduce, irremediable, a la hipocresía o al cinismo.

3. - *De los testimonios.* Mirar las rutas que trazan, los horizontes que descubren. ¿Intercambio en torno a qué, con base en qué se dan los reconocimientos? (Buena pregunta, dice el texto).

a) Nosotros también tropo

En los procesos de identificación se estructuran o forman Nosotros temporales en contextos socio históricos específicos, que no son sino distinciones en el flujo de relaciones, estados momentáneos, disposiciones estratégicas. En este sentido, lo que normalmente se asocia con el término *identidad*, como se dijo, es para nosotros sólo un tropo: el nombre y la forma específica que designa y adoptan los Nosotros y los otros en sus relaciones, girando, en contextos socio-históricos específicos; eso sí, desde la página de un ensayo.

Sin embargo, esto no quiere decir que todo proceso de identificación resulte en la construcción y enunciación de un tropo para cada caso. No necesariamente: recordemos que las interacciones e intercambios no se dan sólo entre personas, instituciones y el entorno natural, sino que también se presentan en el ámbito de lo sobrenatural como parte integrante del mundo comunal, y de una forma que no podríamos precisar ahora, con lo Innombrable. De tal manera, que esos procesos de identificación no pueden reducirse únicamente a los que se enuncian lingüísticamente, pues la identificación también contempla plenamente a la *intuición*, esa vía no mediada por los signos.

En esas circunstancias, y desde un pretendido interés de considerar en primera instancia la perspectiva interna de los ixtepejanos y su comunidad, en el marco de sus procesos de identificación, al dizque no le queda más que tratar de comprender las estrategias discursivas empleadas en la formación y enunciación de un tropo específico. La famosa «identidad» que se propone esencial, cuando más bien es producto del contexto, y los modos de operación que tiene dentro de la estructura de los *relatos* de la experiencia vivida por los compas entrevistados, y también de los modos del relato elaborado por el dizque, donde se organizan acciones y eventos observados, donde se organizan las interpretaciones sobre lo que se tuvo participación o acceso. Y en estos relatos *miméticos*, para usar los términos de Ricoeur, de la vida social realmente vivida, o

por lo menos aparentemente, por los ixtepejanos entrevistados, recrear una posible creación del Nosotros en por esos supuestos Nosotros. ¿What?

Como vimos, las distintas identificaciones comunitarias y personales no pueden plantearse o pensarse por separado, independientes aunque sea analíticamente: son complementarias en una inestable integración. Suceden o se concretan en el trabajo, con el servicio, en el marco ético de la reciprocidad.

Digo inestable integración porque no miro la «unidad» de *toda* la comunidad como constitutiva del punto de referencia de toda su gente, es decir, a *una comunidad* con *una identidad*, con una *mismidad* casi otorgada como don, unívoca, coherente y continua en el tiempo. Quiero ver múltiples Nosotros provisionales y contextuales, desplegados, enlazados, vinculados, emparentados —en creación, destrucción y recreación permanente— desde la matriz referencial que es el territorio comunal.

Un lector, atento como usted, podrá decir:

—El referente del territorio ya es un símbolo de unidad, *ergo ídem*, o como se diga: hay una «identidad» comunitaria y personal.

Sin embargo, nos parece que esto de ninguna manera es así: el territorio no es un objeto sino *relación*. Hacer territorio no es construir una cosa en sí, más bien, *realizarse en una relación*, en un cúmulo de relaciones. De tal suerte que el referente Territorio comunal se establece de manera diferenciada y única en cada interacción e intercambio interpersonal y con el entorno social, natural y sobrenatural, situados en contextos específicos. El aspecto contextual de la identificación enunciada, del *tropo* «identidad», del modo como se construye el Nosotros en los relatos, nos advierte de manera inmediata que el territorio es diferente en cada realización: no es el mismo territorio que se tiene como referente ni los modos concretos como se le recrea en una fiesta patronal que en la levantada de Cruz de algún difunto.

El territorio comunal es el fundamento desde donde se despliegan esos Nosotros, contruidos en complejos procesos de identificación y diferenciación. En ciertas circunstancias, esos Nosotros provisionales son manifestados de manera explícita en relatos, sobre todo, cuando los miembros particulares hablan de sí mismos en la primera persona del plural: *Nosotros*.

La expresión «identidad del yo» carece de sentido en el horizonte de la comunalidad. No hay no hubo tales mismidades. Innecesaria una concepción semejante.

Las personas se autoidentifican en su participación como miembros de un Nosotros donde se recrea de alguna manera el Territorio, y dicha autoidentificación se sustenta en el reconocimiento de las otras personas e instituciones que formen ese Nosotros específico y en el reconocimiento de las personas de otros Nosotros, en los cuales posiblemente también aquella persona participa, en el marco de interacción e intercambio posibilitado por el territorio comunal.

Tiene razón Habermas al buscar a la «identidad» en los dominios de la lingüística. Desde nuestra perspectiva, significa el reconocer la condición exclusiva de *tropo* en susodicha *identidad*. Los procesos de identificación y diferenciación que constituyen la comunidad serrana, procesos que se extienden desde lo interno hasta lo intercomunitario y extra regional, no necesariamente son objetivados en un discurso como supuestas identidades singulares. La comunalidad no sólo es discurso ni puede comprenderse únicamente desde un planteamiento como el de la acción comunicativa.

La distinción entre *procesos de identificación y diferenciación* y la *Identidad* es útil metodológicamente ya que sitúa al *dizque*: Su interés está centrado en los primeros pero difícilmente podría tener una comprensión cabal de ellos desde su posición de *dizque*: para ello, tendría que abandonar sus pretensiones y contentarse con vivir en esos procesos y no escribir al respecto, cansado y satisfecho con su labor en la milpa. Pero si se insiste eventualmente en actuar como *dizque*, es importante partir del hecho irrefutable: como *dizque* se está montado en la epidermis del nivel *morfológico* de la comunalidad.

Y desde ahí, si se tiene suerte, apenas hay acceso a las narraciones de vida de algunos protagonistas del drama comunitario en Ixtepeji, entrevistas con los miembros de una familia y alguna de su gente cercana. Del tiempo vivido en Ixtepeji por el *dizque*, con su dosis de observación participante; y de los relatos anteriores y contemporáneos escuchados en la Sierra, salieron otros relatos de su inseguro servidor, tejidos con aquellos escuchados de la familia de Herminio y su gente cercana y con los textos bibliográficos pertinentes. No más.

Desde el nivel morfológico y desde lo que fue posible acceder, se cuenta pues, básicamente con a) relatos de vida obtenidos en entrevistas, b) relatos del dizque basados en su experiencia empírica en la región por siete años, elaborados de relatos contados por muchos otros y escuchados en muy diversas situaciones, de observaciones, de la participación que tal vez hubiera tenido en la comunidad el dizque, y de las fuentes bibliográficas consultadas. Del inciso b me ocuparé en el apartado sobre la *Inscripción* al final —¡por fin!— de la vereda, unas páginas abajo.

Si revisamos la proposición de nuestro *misterio*, veremos que se trata de la reproducción de la comunalidad en Ixtepeji entre 1912 y 1950. Luego vemos el esquema de la sección anterior sobre la comunalidad y advertimos que este *mundo de hecho* se expresa en lo cotidiano. Es un mundo de lo cotidiano. Se podrá argumentar ¿y el poder, y la autoridad contenida en el sistema de cargos? Y el texto le adelanta que estamos hablando de —por llamarla de algún modo— democracia directa, radical y no representativa.

También se habló de la lógica de estos ciclos de aprendizaje —medio dialógica, por cierto— donde uno es la simiente del otro. Prueba y error. Por ello, es en la evaluación donde se descartan y sospechan los nuevos ciclos. Porque se han examinado varios caminos, como en cualquier investigación, para ir aclarando la mirada. La incertidumbre como posibilidad que se acota y expande. Hace poco estábamos en no saber nada de nada y pensamos que lo mejor era *decir adiós a los muchachos*. Después jugueteamos a eso de *Habitar, Comer...* pero resultó que la vida es cruel y no se dejó atrapar por ahí. En todo caso, *Habitar, Comer...* son los rubros donde se organizarán los textos que surgen. Taxonomía de la presentación textual.

Se trata de un proceso en extremo intuitivo. En todo caso, sigue la recomendación de San Juan de la Cruz, que Morin nos recuerda, donde dice «Para llegar al lugar que no conoces hay que tomar el camino que no conoces». Los criterios se forman en la marcha de los intercambios. Intuitivo, intertextual, porque de la multitud de caminos posibles de tomar en el Universo-Ixtepeji a fuerza de tumbos se vislumbra uno. No es la intención del ciclo de aprendizaje llegar al armado total del rompecabezas cultural. Bastantes veces se intentó eso con otras culturas, por otros autores. Ingenuo sería repetir el error. Tampoco

se busca construir una sinécdoque al estilo de Marcel Griaule⁴⁶⁵. Pretendo tomar las piezas que de a poco van saltando como conejos de una chistera para con ellas, y otras venidas de no se sabe dónde, armar una metáfora o una alegoría, no se sabe. Dónde.

Sin embargo, la ruta que comienza a definirse en las evaluaciones apunta, hasta ahora, al punto inicial: lo cotidiano. Por eso, los ciclos giran en torno a lo próximo de este redactor: la familia de Herminio Gutiérrez, mi benefactor, amigo y Virgilio. Por el momento los criterios de reconocimiento e intercambio se han centrado —aunque no en exclusiva— en recrear las historias de vida de los miembros de esta familia. Para de ahí tejer con otros testimonios, reconocidos en primera instancia. Se detectan los huecos y se busca llenarlos con nuevas entrevistas, o bien, las oportunidades que se presentan de sorpresa como repentinas ráfagas de lluvia y *play* con la grabadora. En ambas pueden darse las epifanías. En suma, las conversas y su inscripción se orientan a reconstruir un tiempo comunitario a partir de ese horizonte incierto que es la familia.

4. - Del entorno: Es el análisis de las acciones y actitudes de los miembros de la comunidad —considerando incluso a la dueña de la única línea telefónica y sus excesivos cobros— y del dizque investigador, para asegurar que sea propicio el espacio para la investigación o, por lo menos, habitable. Lo cual implica medir el número de sonrisas ofrecidas y los saludos, así —muy importante— como la participación en el ámbito familiar y comunitario. Esta evaluación permite no repetir las omisiones y faltas de tacto (lo cual es mucho decir), así como proporciona el material de tipo etnográfico que sirve para darle mas *carmita* a las inscripciones.

Hacia un texto Volapuk

El texto sobre el mito de la comunalidad que presentamos, primero sugiere un diagrama de espirales, yendo del núcleo duro del mito, el andamiaje desplegado, hasta la memoria comunal, participe como vimos de la oralidad; en segundo término, veremos a partir de un ejercicio de memoria, una recreación narrativa, ficcionaria, del mundo comunal. Es decir, hasta aquí hemos hecho un recorrido conceptual de la comunalidad a la memoria;

⁴⁶⁵ Clifford, James, 2001, 78 y ss.

y en la segunda parte del trabajo procederemos a la inversa, pero ahora, contando propiamente una historia.

Poner por escrito los discursos sociales es inscribir⁴⁶⁶. Inscribir, dentro de esta espiral, implica organizar en un discurso escrito los discursos escuchados, los relatos de acciones y sucesos observados, la bibliografía pertinente, nuestras conjeturas y supuestos, para ofrecer una interpretación, un conjunto ordenado de trazos que propongan al lector una posibilidad de sentido referente al mundo comunal. Estas conjeturas (particularmente las espirales) no son más que nuevos esbozos y mapeos factibles de los modos concretos que tiene la vida de manifestarse en comunidad.

Ambas partes de la exposición, si bien son distintas y complementarias, comparten rasgos en la inscripción: son ficciones en torno a la memoria.

¿Qué quiero decir con esto? Que no se trata de una *representación* de la realidad objetiva. La realidad emerge con la mirada, imbricada en distinciones lingüísticas que la construyen en el texto, como afirma el antropólogo Sergio Poblete, con quien coincidimos en varios puntos de su planteamiento sobre la relación de la realidad y su descripción.⁴⁶⁷ Más bien, hemos reconocido desde el principio el carácter ficcionario de este ensayo. En el sentido de ficción como algo compuesto, arreglado, en este caso, escritural.

La expresión compuesta por escrito de una experiencia, la del *dizque*, armada con formas orales, escritas y diversas imágenes de los otros, expresiones de otras experiencias y realidades, que considera Nosotros. Un texto de ficción que pueda evocar en el lector una imagen del mundo ixtepejano y la construcción de sentido, en tanto contenido y dirección social. Nuevamente Borges: no lo científicamente exacto sino lo simbólica —e intuitivamente, agregaríamos— verdadero. Tal es el rostro del aspecto intencional en el texto. Éste. Más que representar lo real, generar otras experiencias.

Como vimos, existe una realidad independiente, de la que no sabemos gran cosa. Y está la realidad del mundo, generada en la interacción de una comunidad con la realidad independiente, a partir de sus esquemas conceptuales, y conformada por la

⁴⁶⁶ Geertz, *op. cit.*, p. 31

⁴⁶⁷ Poblete, *loc. cit.*

totalidad de imágenes, personas, relaciones, hechos, eventos, expresados por el lenguaje. Es decir, al trabajar con la memoria comunal no se va como a la cosecha, recogiendo cosas que ya están ahí, más bien, la realidad surge, se construye, en el proceso mismo de interacción del dizque en ese mundo.

Representar, se dijo, es hacer presente algo ausente. Una realidad pasada, ni más ni menos. Una realidad que cuando fue, estuvo construida con las experiencias de la gente que entonces vivió, realidad del mundo generada en las relaciones de esa gente con la realidad independiente a partir de sus esquemas conceptuales, definida en imágenes, cosas, hechos y cualidades en su oralidad. Una experiencia producto de la comunicación y la intuición. Que ha sido expresada y compartida, y a lo largo del tiempo, esa experiencia se recrea una y otra vez al ser compartida en los marcos de la memoria comunal. No podemos restituir una realidad pasada a través del lenguaje. No habría un objeto original ausente, o en palabras de S. Tyler, «no hay un texto originante que haga las veces de objeto perdido»⁴⁶⁸.

La realidad de la comunalidad en este sentido, surge estructurada en las distinciones del lenguaje. Poblete plantea:

Si tenemos claro que la realidad surge con el observador y que, por lo tanto, no tenemos acceso a una verdad objetiva, sino a una verdad humana o realidad humana, y que esta realidad es compuesta a partir de las experiencias, entonces, no podemos decir que una descripción sea una representación objetiva de la realidad, sino una ficción de la experiencia del observador o, lo que es lo mismo, una descripción de la realidad, pero entendida como surgida con el observador.⁴⁶⁹

El *dizquensayo* pues, denota una ficción, connota una experiencia. La del dizque. Eso implica una postura, un punto de vista específico: el de un descriptor. Que porta esquemas de pensamiento y acción social e históricamente determinados, propios del marco conceptual que comparte, que moldea en su actuar. Pertenece a un *mundo*. Y

⁴⁶⁸ Tyler, op. cit., p. 312.

⁴⁶⁹ Poblete, loc. cit.

puede moverse, comunicarse con otros. Pero no puede abandonar el lugar donde está parado. Y que no accede a la realidad real de la comunidad, sino sólo al reducido espectro de experiencias donde llega a participar, cuyo sentido está determinado por la experiencia del dizque en un marco institucional, pero sobre todo por sus esquemas conceptuales previos.

¿Por qué no una representación? Sabemos que representar tiene dos significados básicos: «volver a poner en presencia algo ausente», y «ponerse uno como si fuera otro». Veamos.

Un ensayo académico, una escritura, es incapaz de traer a la presencia el mundo ausente y referido. Porque no podemos suponer una correspondencia unívoca de las palabras del texto y la realidad objetiva que se pretende representar. No existe una correspondencia entre *estas* palabras y el mundo ixtepejano del siglo VIII o del XIX. Tampoco puede un *dizquensayo* jactarse de poder representar lingüísticamente y por escrito las experiencias pasadas en esa comunidad. Para poner un ejemplo de esta imposibilidad, pensemos en que la mayor parte del periodo relatado fue una experiencia en nuestra palabra, *titza ke'riú*. Es cándido pensar en la correspondencia entre los párrafos del dizque y la vida concreta de los ixtepejanos, y más cuando ni siquiera se llamaban así.

Por esta razón, como señala Poblete, la «verdad» de un *dizquensayo* (él habla de descripción etnográfica, pero podemos generalizar) no radica pues en «la correspondencia entre palabras y mundo, ni entre palabras y experiencia, sino con su viabilidad y sentido dentro de una comunidad de personas».⁴⁷⁰

Como dijo nuestro autor, la realidad se conforma de experiencias. Un ensayo dizque buscará comunicar una experiencia —que simula muchas experiencias— al lector, para que éste a su vez, pueda experimentar emociones de alegría y tristeza, de nostalgia, de coraje, de indescifrable temura. Imágenes generadas en la interpretación del texto, y tal vez comunicadas después, entre la gente cercana. Más que representación, se trata de organizar formas simbólicas que propicien la recreación de un mundo por parte de los lectores y que con ese acto creador se incida en la reconstrucción de su realidad. A través

⁴⁷⁰ Poblete, *loc. cit.*, Las cursivas son mías.

de la escritura posibilitar la recreación del conocimiento comunal expresado en la oralidad. Digo, como intención está buena, ¿o no? El sentido no estará dado por una supuesta fidelidad del relato con lo que realmente sucedió. Sino, en la medida que lo que se dice que sucedió pueda ser aceptado y valorado positivamente por los ixtepejanos y la MDR. Nada que ver con la ciencia y sí con la política.

En suma, no podemos representar objetivamente realidades pasadas: la ausencia del mundo comunal persiste a pesar de que se le invoque con la palabra presente. Como mundo, la comunalidad, es la totalidad de cosas y relaciones construidas en la convergencia de la realidad y su marco conceptual expresadas por el lenguaje⁴⁷¹. Y el descriptor (dizque) pertenece a otro mundo. Entre ambos se establecen intentos de comunicación. Aún sin ser inconmensurables, son diferentes. Miradas distintas sobre una dinámica vital, a pesar de las buenas intenciones. Entre ambos se desata un proceso de traducción, mediado como se dijo, por las cargas de la experiencia previa. El dizque utilizará sus categorías para meter al otro en su comprensión y en su texto. Creará un otro y le llamará Nosotros.

El ixtepejano entrevistado hará una interpretación de lo que ha escuchado sobre los sucesos del pasado. Al hablar frente a la grabadora interpretará nuevamente. Seleccionará. A su vez el dizque conducirá la entrevista y seleccionará según sus intereses y objetivos. Interpretará una interpretación de otras interpretaciones... Un laberinto hermenéutico que anula toda probable objetividad.

Ciertamente es mucho más problemático argumentar la no representatividad de este discurso cuando vemos el significado de «ponerse en lugar de otros». Porque es el dizque quien al interactuar con los serranos y los textos ya realiza una organización y una orientación del trabajo. Será él quien fije por escrito, incluyendo y excluyendo testimonios, editando, corrigiendo, narrativizando lo dicho en las entrevistas. A mi favor diré que para evitar —quién sabe si lo logre— presentar un texto que supuestamente represente a la comunalidad, optamos por ofrecer una narrativa de carácter reflexivo, donde se destina un espacio considerable a la «voz», transcrita y editada, acomodada al gusto y necesidad del dizque, de los entrevistados, jugando con recursos retóricos que

⁴⁷¹ Olivé, *op. cit.*, p. 69

contribuyan a la evocación por parte del lector. Habrá que pensar más en este punto. Lo retomaremos en el *Recalentado*. Apenas vamos a la fiesta, todavía por la *Vereda*.

Ahora bien, se trata de una ficción porque es una composición escrita, dentro de marcos lingüísticos, genéricos, sociales e institucionales específicos. De un arreglo intertextual, retórico y narrativo. No es desde luego la experiencia del *dizque*, sino la ficción de esa experiencia, presentada como cúmulo de experiencias ajenas. Donde el otro cuenta una historia de Nosotros, basada en lo que le contamos nosotros y otros, lo que le fue dado leer de otros y de nosotros, en su *dizque* experiencia y en lo que le dice su Cabeza, cuando fue otro y fue de Nosotros.

La ficción es fruto de convenciones disciplinarias, genéricas, sintácticas y gramáticas, pues su naturaleza es lingüística. La ficción de la *Tierra espiral* se teje desde ciertos marcos, nociones y enfoques de la historia e historiografía, antropología, sociología, filosofía y teoría de la comunicación, así como del «desarrollo rural». Un eclecticismo que pone en evidencia la burda febrilidad del novato. Es decir, y a juzgar por los resultados, del presente ensayo, más que de una tesis académica con perspectiva interdisciplinaria, hablaríamos de una *ficción indisciplinada*.

Porque también, seguimos aquella máxima que establece lo indefinible del género ensayo. Hay quien dijo, por ejemplo, que el ensayo se distinguía por su falta de notas al pie. Otro, que era el «centauro de los géneros». De ese tamaño. Uno más, que el ensayo era eso: un ensayo, una prueba, un acto de preparación, y sobre todo, un juego. Nadie creará seriamente que las situaciones aquí relatadas sucedieron así en realidad, que lo que se dice sucedió es lo que realmente sucedió, pues esto carece de relevancia: ya pasó: lo que importa es la organización presente de las formas de lo pasado, en las circunstancias actuales, de la actualización de los marcos de la memoria comunal.

Iniciar un relato que va del periodo Cámbrico, o algo similar, cuando se formaba nuestro continente, con la emergencia de la actual Centroamérica, siglos de edades arriba, Gorostiza *dixit*, del ser humano, y termina a mitad del siglo XX, sólo puede ser tomado como una broma o un juego. Y de eso se trata: de un texto lúdico. Necesariamente debemos echar mano de los recursos en los géneros literarios: novela, cuento, poesía, relato... y de ficciones narrativas notables, como las de Borges o Beckett,

útiles como fuentes de legitimación, si no científica, sí metafórica. Además de los textos teóricos disponibles, los cuales, si bien están presentados como discursos objetivos y casi transparentes, al tomar fragmentos e interpretaciones libres de esas ideas e incluirlas en el ensayo, el *dizque* apuntala sus propias conjeturas, en un orden que poco tienen que ver con los planteamientos originales, y mucho con las necesidades del ensayo mismo. Recordemos lo ya recordado de Jakobson: a fin de cuentas, una teoría sólo es una construcción lingüística.

La ficción puede parecer una representación de la realidad ante el lector. Pero de ninguna manera se trata de una representación objetiva. Un *dizquensayo* es un conjunto de formas simbólicas, un compuesto, organizadas en figuras retóricas a lo largo de una trama. Se trata de contar una historia, y para ello, usamos los recursos de los que suelen contar historias. Su valor y verdad no estarán determinados por su capacidad de reflejar, copiar, imitar, o representar la realidad referida, sino en la capacidad del texto de ofrecer múltiples posibilidades de evocación al lector.

Evocar en él o ella experiencias incluso distintas, contrarias, a las del *dizque*, una experiencia impredecible. Se busca generar emociones y reflexiones. La reflexión compartida y la discusión de las ideas, orales y escritas, en las comunidades serranas y académicas, como método para la transformación de la realidad social. Vale la pena recordar lo que Julio Cortázar decía sobre el escritor, que una vez terminado el texto éste se asemeja a una flecha lanzada al aire. El supuesto autor puede irse a desayunar: ya no está en él asegurar que la flecha dé en el blanco. Como sabemos, el *dizque* hace lo que puede, a su mermada capacidad, con las historias que le contaron al recrearlas por escrito, pero está en el lector la creación del sentido. Como señala Poblete, éste es «más bien compartido y experiencial».⁴⁷² Una tesis será «verdadera», no porque logre captar la esencia de una realidad, sino «tan sólo (por)que ha acompasado un modo de vivir el mundo y que éste se muestra viable en relación a otras percepciones igualmente construidas».

Un discurso desde la aséptica comodidad de la lógica científica es incapaz de representar, en palabras de Bataille: «un desgarró nuevo en el interior de una naturaleza

⁴⁷² Poblete, *op. cit.*

desgarada»,⁴⁷³ sin degradarla en cadenas inductivas y deductivas. Cuando se vuelve necesario —como en este ensayo ya que en la comunidad serrana casi nunca lo es— poner por escrito el reconocimiento hecho por un *dizque* de esos «fantasmas virulentos», no hay más remedio que organizar un dispositivo de evocación, un texto de ficción que estimule al lector a realizar a su vez la reorganización de recuerdos y olvidos, de nuevas y viejas informaciones, en torno a lo comunal en la Sierra Norte, y que este nuevo conocimiento circule y se reconstruya oralmente.

En suma y para terminar con la *Vereda*, el carácter ficcionario y evocativo de este informe de investigación se toma inevitable cuando recordamos que se trata de una mirada hacia la memoria y desde la memoria. Y que esa mirada se vuelve parte del sedimento y por ello puede generar, en el lector y su gente cercana, procesos de memoria y charlas en la cocina. Esto es, pensamiento, emociones, expresión e intuición, los vectores de la experiencia.

El texto se basa en un proceso que va del acercamiento de bibliografía y reconocimiento de la diferencia radical del contexto comunitario, al intercambio interpersonal de experiencias, hasta la organización por escrito de las formas de lo pasado disponibles. Esto es, se echa mano de los procesos de memoria desatados en las entrevistas grabadas; de los apuntes, de las fichas, de los libros y copias subrayadas; en la memoria latente del sedimento; en algunos dispositivos comunales de memoria; en la memoria de uno mismo al recordar las charlas informales y las conjeturas que nos generaron; del recuerdo de la experiencia propia.

Se dispone de algunas formas de lo pasado y se crean otras. Se componen discursivamente y se pone a disposición a su vez esta nueva forma simbólica de lo pasado. Accidentada construcción de intuiciones y formas anteriores y contemporáneas; que basada en una interpretación de la oralidad y el sedimento comunales en el tiempo que duró la investigación, pasa a formar parte de ese mismo sedimento, como un texto sobre la memoria comunal, que pueda propiciar en el lector procesos de memoria, reencuentros, fantasías, risa, sorpresa, muina, y sobre todo, comunicación, conocimiento, reconocimiento y afectos dentro del mundo comunal, y de éste con los otros mundos. La

⁴⁷³ Cfr. Morey, *op. cit.*, p. 19 y 20.

necesidad de un reconocimiento profundo y germinal de lo propio, de lo comunal y por ello, del territorio, como base del posicionamiento y el intercambio dignos con los otros externos en el contexto de la globalización.

Rafael Pérez Gay opina que la obra y sobre todo la poesía de Samuel Beckett propone una ecuación:

El lenguaje es incapaz de imponer orden y claridad al absurdo del mundo; sin embargo, el lenguaje mismo es la única arma de que disponemos para la interminable búsqueda de un sentido en la realidad.⁴⁷⁴

Asumir esto puede parecer contradictorio después de negar insistentemente la soberanía del lenguaje en la experiencia comunal. Habrá quienes opinan que se dispone de otras armas esclarecedoras, como la participación solidaria y cosas así. Pero a final de cuentas, al ser necesaria en un proceso de investigación la entrega de un ensayo, onda éste, es en la inscripción donde el lenguaje toma su revancha, sometiendo al *dizque* con la escritura. Esta tecnología nos hace ver nuestra imposibilidad de ordenar el mundo y nos recuerda que con ella no se hacen más que ficciones. Y todas ellas tienen presente, según los Clásicos, de manera insólita o encubierta, el agua de las lágrimas, los piélagos distantes y la lluvia.

⁴⁷⁴ Pérez Gay, Rafael, 1999, *Samuel Beckett, Poemas, 1937-1939*, México, Nexos, octubre, p. 96.

SEGUNDA PARTE

Calenda

I. Mundo Nebular

Debajo los Gentiles

Di lo que está debajo habla
Di lo que empieza
Y pule mis ojos que apenas enganchan la luz
Como una espesura que escruta un cazador
sonámbulo
Pule mis ojos haz saltar esta cápsula de
mejorana
Que sirve para engañarme sobre las especies
del día
El día si fuese él.

André Bretón, *Los estados generales*.

Enterrados

Ella dice que no sabe.

Pero en la troja selecciona unas mazorcas, recuerda y cuenta:

—Mi papá trabajaba en un terreno hasta allá abajo, rumbo a San Miguel del Río, y allí encontró la tumba de un gentil. Con todas sus cositas. Hacían sus casas con piedras tabluditas y ahí se enterraban vivos. Eso platicaba mi papá. Eran como uno, pero grandotes, altotes, con manototas. No sé si eran salvajes o cristianos. No sé...

Ella es doña Chagua, de Ixtepeji. Tiene 80 años y es madre de Abelardo.

Miércoles de mayo. Mañana, celebraremos la fiesta de la Santa Cruz. Pero aún no llueve. Esperar, no se sabe, tal vez. Por ahora doña Chagua en su pequeña silla desgrana y prepara el nixtamal. Me parece que desde donde estamos —sólo por este día— la podemos ver y escuchar.

Como acostumbran los miércoles, don Pío y doña Inés hacen su pan. Vienen por la mañana a la casa de Abelardo para usar su homo de adobe. Mojaron, amasaron y tortearon mucho antes de que yo despertara. Veo a doña Inés llevar los tablones repletos de círculos de masa espolvoreada con ajonjolí. En el patio espera él al pie del homo. Aprovecho y le cuestiono. Don Pío me da su versión:

—Según cuentan los Gentiles no conocían nada, eran gente ignorante, cerrada. Dicen que vivían en las peñas, cuevas. Eso fue antes de la era cristiana. Y cuando oyeron versiones de que venía un Ser, un dios, tuvieron temor y muchos se enterraron, hasta vivos. Por eso se encuentran huellas de las sepulturas de los gentiles con sus trastes. En donde quiera. Más no sabemos debidamente su origen. ¿Qué año, en qué tiempo, por qué? ¿Por qué se enterraban así donde quiera? No lo sabemos. Una historia escrita no la hay. Según lo que estudiamos en la escuela eran gente que creía en el sol, la luna. Eran idólatras. Hacían un ídolo de piedra y ya lo adoraban. Hasta ahí nomás sabemos de ellos. No sabemos si nuestros viejos dependieron de aquella raza o no. Yo pienso que a lo mejor sí.

Otra gente otro mundo

Aunque duda un poco don Pío, igual que doña Chagua y la mayoría de los ixtepejanos, dan por hecho que los gentiles eran *otra* gente, distinta a ellos, con los que no hay continuidad. Tal continuidad queda descartada en la frase de doña Chagua: *salvajes o cristianos*. No despierta mayor interés. Sólo son cosas de la gentilidad. En otra versión de este mito, que escuché en una comunidad del sector Rincón, dicen: «eran personas que

vivían en un tiempo de tinieblas. Cuando llegó la luz se enterraron con todas sus cosas»¹. La luz es Cristo, su iglesia y la Cruz. Quizá un sexto Sol.

En una primera lectura se sabe de una era oscura muy anterior poblada por una especie de primitivos gigantes —don Pío idólatras les llama— y que el nosotros de los btepejanos —cualquier cosa que signifique, contenga o movilice— se origina con esa luz vencedora de las tinieblas y fundadora del tiempo y el mundo actual. Salvajes o cristianos: la disyuntiva de identificación con una edad, con una fe. La luz de Cristo puesta en medio.

Es decir, el fin de un mundo colapsado y el inicio de otro, noción fundamental del pensamiento mesoamericano, donde el cosmos era visto como la sucesión de edades específicas más o menos equilibradas, que invariablemente fueron destruidas al romperse su estabilidad en la lucha sin reposo de las cuatro fuerzas primordiales, combate infinito entre los cuatro *estados generales*, donde uno logra establecer su preeminencia en los otros hasta que ese mundo es aniquilado y sobre sus ruinas se levanta otro distinto, hasta llegar a la perfección del Movimiento, como premisa cósmica, y al Maíz, como vida.

María de los Ángeles Romero Frizzi coincide con esta interpretación al analizar el *Lienzo de Tabaá* y la *Memoria de Juquila*, ambos documentos coloniales de la Sierra Norte de Oaxaca: «En todos ellos es posible distinguir dos épocas, dos mundos muy distintos entre sí», y considera que se trata de la reelaboración de los mitos mesoamericanos que explicaban la dinámica cósmica de destrucción y nacimiento de un nuevo sol, de una nueva era, como una forma de “encuadrar” la ruptura en los términos del antiguo acontecer temporal del Universo y darle sentido al sin sentido de la barbarie iniciada con la Conquista².

A final de cuentas, al marcar el mito una diferencia entre el otro tiempo y el actual iniciado en la Conquista, ese otro tiempo queda articulado a éste. Es muy temprano para saber cómo y de qué manera se actualiza o no ese mundo nebuloso en la construcción de

¹ La estructura y motivos de esta narración han sido ubicados en la tradición oral de otras comunidades oaxaqueñas por diversos autores como Julio De la Fuente, en su *Yalálag, una villa zapoteca serrana*, México, INI, 1972; y Andrés Henestrosa, *Los hombres que dispersó la danza*, México, Pomá, 1984. Cfr. Romero Frizzi, M. De los Ángeles, «Los cantos de los linajes en el mundo colonial», *Acervos*, n° 17, julio-septiembre 2000, México, p. 5.

² *Idem*.

los *nosotros ixtepejanos*. Es temprano para saber si tal «organismo contextualmente simbólico» existe. Yo me acabo de levantar. Recién inicio el día.

Creación y destrucción o la espiral

Enrique Florescano nos recuerda del *Popol Vuh*: se dice que los antiguos mayas contabilizaban tres intentos incoactivos previos a la creación definitiva: una era de seres torpes sin capacidad de nombrar a sus dioses, convertidos sin remedio en animales; después aparecieron unos seres de barro inconsistente que los dioses prefinieron desbaratar; finalmente, unos entes parlanchines de madera muy similares a los hombres, sin alma, entendimiento ni gracia, que perecieron en un gran diluvio³.

Por su parte, Miguel León Portilla, basado en el *Manuscrito Náhuatl de 1558 o Leyenda de los Soles*, nos dice que la primera edad para ese pueblo habría iniciado hace tres mil años con el Sol 4 tigre, cuyos habitantes fueron devorados por ocelotes, animales de la tierra⁴. Y en *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, sobre esa edad se relata que los primeros cuatro dioses, correspondientes a los cuatro rumbos del Universo (surgidos de *Ometéotl*, dualidad generadora y fundamento universal):

Criaron entonces los gigantes, que eran hombres muy grandes, y de tantas fuerzas que arrancaban los árboles con las manos y comían bellotas de encinas y no otra cosa.

Los enormes antropoides habitaron la tierra el tiempo que Tezcatlipuca fue Sol, es decir, un lapso de trece veces cincuenta y dos años (676 años), al cabo del cual, dijimos, perecieron comidos por tigres y «no quedo ninguno...»⁵.

Recordemos que los restos de los gentiles y la tradición oral, lo que se habla y pasa de una generación a otra, en Ixtepeji, como el relato de doña Chagua, hacen creer

³ Florescano, *Memoria mexicana*, p. 13 y 14.

⁴ León-Portilla, M., 2001, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, 9ª ed., México, UNAM

⁵ Garibay K. Ángel Ma., (ed.), 1965, «Historia de los mexicanos por sus pinturas», *Teononía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, México, Porrúa, pp. 27-30

que se trataba de gente físicamente enorme. Recientemente, dicen, hallaron una mano de metate de tremendas proporciones, de lo que se induce el gran tamaño de las personas de ese otro tiempo. Por su parte, el maestro Rosendo Pérez anota sobre otro hallazgo arqueológico similar en Ixtepeji:

Durante la primera década de este siglo [XX] se descubrió la tumba de una familia; la mujer estaba recargada contra los muros, en sus piernas tenía el esqueleto de un hombre y a su alrededor cuatro niñas. El molcajete y tejolote hallados eran de tamaño extraordinario para el uso actual. La loza de barro era muy tosca y especialmente gruesa.⁶

Porque está visto en estos relatos míticos que entre los antiguos nahuas, los mayas, y los zapotecos, tanto de la Colonia como actuales, se tiene por cierto que cada Era, Experiencia u Horizonte mítico, tuvo y tiene un tipo particular de habitantes (y de alimento), con un modo de vida determinado, en un espacio, en una misma y longeva Tierra.

Vendría el Sol 4 viento, encabezado por Quetzalcóatl, destruido por un vendaval, donde los seres quedaron convertidos en monos. Luego, en el Sol 4 lluvia: «los que vivieron en la tercera (edad)... también perecieron, llovió sobre ellos fuego y se volvieron guajolotes...». El cuarto Sol fue 4 agua, y sus habitantes: «fueron oprimidos por el agua y se volvieron peces... Perecieron, todo monte pereció»⁷.

Finalmente, la edad del hombre inicia en Teotihuacán, al elevarse por decisión de los dioses el Sol de Movimiento: «porque se mueve, sigue su camino. Y como andan diciendo los viejos, en él habrá movimiento de tierra, habrá hambre y con esto pereceremos» (curiosamente, nos recuerda J. Lafaye, el año de 1519, cuando los ibéricos son atisbados por primera vez, coincidió precisamente con el señalado para el fin de esa era.⁸) Esta edad está señalada también por el viaje que *Quetzalcóatl* hace al *Mictlán* para conseguir los huesos de los hombres y realizar la nueva creación. En otro mito —advier-

⁶ Pérez García, t.I, p. 175

⁷ León-Portilla, *op. cit.*, p. 12 y 13

⁸ Lafaye, *op. cit.*, p. 53

León-Portilla— se narra «el hallazgo del maíz», entregado a *Quetzalcóatl* por una hormiga que lo tenía escondido en el Monte de Nuestro Sustento, y con esta gramínea —resultado de una «cierta evolución en la naturaleza de los alimentos», a lo largo de los distintos soles, iniciada con las bellotas de encinas de los gigantes— se formó el cuerpo de los hombres⁹.

Con este quinto Sol, advierte este autor: «hace su entrada en el pensamiento cosmológico náhuatl la *idea de movimiento*, como concepto de suma importancia en la imagen y destino del mundo»¹⁰.

En el pensamiento náhuatl, una sucesión de «fracasos de la creación del cosmos» culminaba en una fundación duradera, modelo de otras fundaciones, con la edad del movimiento, donde se da «la demostración de poder de las fuerzas ordenadoras sobre las caóticas, de la permanencia sobre la vida leve», como señala Florescano¹¹.

Diagrama del cosmos

El acto fundador en Mesoamérica —como en todos los mitos de origen según Mircea Eliade—, divide y ordena las regiones del cosmos, sacándolo del caos, al darle forma y hacerlo real con base en un arquetipo¹². Tres niveles verticales y cuatro rumbos o esquinas del mundo, además de un centro para el cosmos. El cargado número siete.

La edad del quinto Sol es de movimiento. Nuestra edad —dice León Portilla en su *Filosofía náhuatl*— es la de los años espacializados¹³. La superficie de la tierra es un gran disco —rodeado por agua total como disco del mundo, extendido hasta juntarse con el agua celeste— en el centro del universo que se prolonga horizontal y verticalmente¹⁴. Una tierra ordenada, lo que llamaremos más tarde mundo propio, territorio.

⁹ León-Portilla, *idem*.

¹⁰ *Idem*. Además, resulta evidente el paralelismo que hay entre los elementos definitorios de los primeros cuatro ciclos (*tigres de la tierra*, viento, fuego y agua) con los elementos primarios pensados como componentes de todas las cosas en cierto periodo del horizonte filosófico de la Grecia antigua.

¹¹ Florescano, *op. cit.*, p. 14

¹² Eliade, Mircea, 1984, *El mito del eterno retorno*, Madrid, Alianza editorial, p. 20.

¹³ León Portilla, p. 126.

¹⁴ *Ibid.*, p. 124

Pero esta tierra sólo era una parte de lo que existía: estaban los pisos celestes y del inframundo, de donde proceden los dioses, en espera, aguardando su turno para actuar en el mundo, en un orden marcado por el calendario. Según el mito náhuatl antiguo, siguiendo a López Austin, *Cipactli*, el caimán, pez, o monstruo acuático primigenio, fue partido en dos por *Quetzalcóatl* y *Tezcatlipoca* y las mitades de su cuerpo separadas por cuatro dioses a manera de columnas, para evitar la recomposición de la gigantesca criatura original. Así se organizó verticalmente en tres el universo: los nueve pisos del cielo; los cuatro pisos que hay en el vacío central, creado por las mitades de *Cipactli*, donde vive el hombre; y los nueve pisos del inframundo¹⁵.

Así, los cuatro postes serán las vías de comunicación entre este tiempo-espacio y el otro. El flujo de las fuerzas, los árboles cósmicos. Las corrientes que son los dioses suben y bajan en movimiento helicoidal, caliente la descendente y fría la otra, la figura del *malinalli*, torcel sagrado, espiral; proceso englobado en la idea del mítico *Temoanchan*¹⁶.

Además de los cuatro árboles, la cartografía mítica consideraba la idea de un punto central donde se convergían todos los puntos y congregaba las fuerzas de las cuatro direcciones, donde las fuerzas de arriba y abajo se conectaban y fluían. La idea de un *Axis mundi*, ombligo, de un árbol cósmico.¹⁷

León Portilla escribe tras analizar importantes documentos de origen nahua:

El universo está dividido en cuatro rumbos bien definidos, que coincidiendo con los puntos cardinales, abarcan mucho más que éstos, ya que incluyen todo un cuadrante del espacio universal: el oriente, país del color rojo, región de la luz, su símbolo es una caña que representa la fertilidad y la vida; el norte, región de los muertos y del color negro, lugar frío y desierto que se simboliza por un pedernal; el poniente, región del color blanco, país de las mujeres, su signo es la casa del sol, y

¹⁵ López Austin, op. cit. p. 78

¹⁶ *Ibid*, p. 92

¹⁷ Florescano, op. cit. p. 17; Eliade, op. cit., p. 21 y ss.

por fin el sur, rumbo de carácter incierto que tiene por símbolo al conejo, que como decían los nahuas, "nadie sabe por dónde salta".¹⁸

Esta disposición del espacio en cuadrantes plantea la lucha interminable entre las cuatro fuerzas cósmicas, los cuatro hijos de *Ometéotl*, donde una tiende a prevalecer sobre las demás. Cada Sol era zona de combate desde los cuatro rumbos del universo, donde entraban en oposición los cuatro elementos, para darse el desenvolvimiento en ciclos de la historia del cosmos. La noción de «lucha» sería clave, según León Portilla, en la filosofía náhuatl, de acuerdo a su lectura de la narración de los Soles —que es a donde en última instancia nos arroja la narración de doña Chagua y don Pío con aquello de la gente pagana de gran tamaño que vivió en otro tiempo anterior a este, con tinieblas y cacharos en la quietud del subsuelo, concluido por un nuevo Sol—, a saber: la necesidad lógica de fundamentación universal; la temporalización del mundo en edades soles o ciclos; la definición de los elementos primordiales; la espacialización del cosmos en sus cuatro rumbos y cuadrantes; y «el concepto de lucha como molde para pensar el acaecer cósmico»¹⁹.

Largamente habitado

Como mencionamos en la «Vereda», el territorio del México actual ha sido habitado desde hace 35 000 años²⁰, inicialmente por grupos nómadas de cazadores recolectores. La agricultura aproximadamente se inicia hace 10 000 años en lo que hoy es Oaxaca; el maíz fue domesticado hace 7000 años; por esa época inicia el proceso de sedentarización humana, que concluye hace 4 500 años, con el nacimiento de Mesoamérica²¹. Por otra

¹⁸ León Portilla, *op. cit.*, p. 111

¹⁹ León Portilla, *op. cit.*, p. 112

²⁰ Con el calendario impuesto por los invasores ibéricos, iniciado a partir de esa luz que obligó a los gentiles a esfumarse de la superficie de la tierra, nos hemos tomamos anacrónicos y utilizamos sus medidas para ubicar eventos que acontecieron cuando *este calendario aún no era* y más bien se vivía otro tiempo en ese otro mundo, regido por otro sistema calendárico.

²¹ López Austin y López Luján, *op. cit.* p. 23 y 24

parte, se estima que hay una continuidad cultural de los zapotecos en los valles centrales desde el año 1400 a. C. y aún desde antes²².

La época nebular en el valle de Oaxaca se suele dividir, aunque con diferencias según los autores, en periodos anteriores a la secuencia Monte Albán, a saber: Tierras Largas (c. 1450-1150 a.C.), San José (c. 1150-850 a.C.), Guadalupe (c. 850-500 a.C.) y Rosario (c. 500-400 a.C.); y a partir de ahí, Monte Albán I (c. 400-100 a.C.) subdividido en tres fases (A, B, C); II (c. 100 a. C.-200 d.C.), en dos fases (A y B); III (c. 200-900 d.C.), con las subfases A y B, entre las cuales se considera una transición «de particular importancia»; IV (c. 900-1350 d.C.), y V (c. 1350-1521)²³.

Contemplación que divide

Los primeros hombres que habitaron esta tierra de en medio se relacionaron inmediatamente con su entorno físico, a merced de la lluvia, el frío, los elementos. Esto llevó a que algunos realizaran largas jornadas de observación sistemática de la naturaleza y a la adoración de los cerros, considerados en estrecha relación con el agua y la vida²⁴.

Alrededor del 900 a.C., en la zona zapoteca de los Valles, según S. Varese, inició un proceso de diferenciación y complejización social, donde «aparecen los primeros intercambios de bienes y las primeras diferencias en las sepulturas»: algunas personas son merecedoras de mayor atención y lujo en su muerte (son enterradas aparte y son representadas en figurillas de barro). Y por lo tanto en su vida: se visten de distinta manera, y se establecen el dominio de lo social, son las que viven en los recintos sagrados, las que pueden descifrar la enigmático y poderoso orden del Universo: «Son ellos los que regulan el orden cósmico que no es sino el arquetipo y el sustento del orden social»²⁵.

²² Whitecotton, Joseph W., 1992, *Los zapotecos*, México, FCE op. cit., p. 219

²³ Whitecotton, op. cit., p. 37

²⁴ Broda. Cfr., Medina, Andrés, 1995, «Los sistemas de cargos en la cuenca de México: una primera aproximación a su trasfondo histórico», *Alteridades*, año 5, núm. 9, México, UAM-I, p. 47

²⁵ Varese, Stefano, 1990, «Apuntes para una historia de la etnia zapoteca», Dalton, Margarita (comp.), *Oaxaca. Textos de su historia*, t. I, Oaxaca, Gobierno del estado/ Instituto Mora, op. cit., p. 49

J. Broda señala que parte de esta observación era de los astros y los movimientos celestes, a partir de los cuales trazaron sus edificaciones, como una «conjunción del movimiento del sol y las estrellas con el paisaje». Esto llevó a la definición de nociones claves de tiempo y espacio, asentadas formidablemente en sus calendarios.

En los calendarios se codifican las normas del tiempo personal, social y cósmico. Es relación de la gente cercana con la tierra: quedan establecidos los vínculos y el ritmo entre las estaciones de lluvias y secas y el clima en general, con las labores agrícolas, preparación, siembra, cosecha y descanso de la tierra, y con el ritmo de la sociedad. En este contexto, no resulta raro que entre este pueblo adquiriera una atención especial el culto a la lluvia y a los cerros.²⁶

Formaciones de lo propio

Decir que Teotihuacan fue destruida cerca del año 650 después del Nazareno siempre será una temblorosa cifra que quisiera decir derrumbe. Ciertamente la caída del nudo cultural más influyente de Mesoamérica en esa época debió sacudir las complejísimas redes que se tejían. Por ejemplo, Monte Albán, en el actual Oaxaca, dejó de sentir la fuerza de las corrientes que desde aquella sagrada ciudad llegaban e inicia lo que Whitecotton llama «el apogeo de la cultura clásica zapoteca». La influencia de sus élites fue desde los Valles y alrededores, pasando por la Sierra Norte, el Istmo, también en la Mixteca alta, e incluso en la Costa del Pacífico. Este autor nos dice que este periodo generalmente se considera entre el año 650 y el 900 d.C., conocido como Monte Albán IIIb.²⁷

Una peculiaridad importante en el proceso cultural zapoteco, en relación con la dinámica general en Mesoamérica —nos dice Stefano Varese, ante la falta de evidencia arqueológica y etnohistórica— es que no «fuera objeto de alguna de las numerosas invasiones o movimientos toltecas tan característicos para casi todas las regiones de Mesoamérica» entre los años 800 y el 1348 d.C. Esto nos habla de la «capacidad» de «mantener un grado de autonomía política y civilizatoria» por parte de los zapotecos

²⁶ Broda, *Cfr.*, Medina, p. 12

²⁷ Whitecotton, *op. cit.*, p. 97

durante medio milenio de «invasiones, movimientos étnicos, guerras, reorganizaciones políticas y espaciales llevados a cabo por los varios grupos guerreros tolteca-chichimeca». Esto se relaciona con el «alto grado de autonomía» de los territorios y sociedades zapotecas frente a la posterior expansión del dominio azteca²⁸.

Basado en E. Wolf, Varese compara el desarrollo de la formación social y civilizatoria entre el área cultural zapoteca y el resto de Mesoamérica. Entre los zapotecos se habría dado inicialmente en la centralización posiblemente vinculada a un «ascenso de tipo militarista (Monte Albán II)» a la que sobrevendría una «formación teocrática relativamente descentralizada», que desembocaría en los siglos XV y XVI de nuestra era en la «fragmentación en una serie de ciudades rectoras y aldeas tributarias». En el caso de otras áreas mesoamericanas, se habría ido de un tiempo con «aldeas agrícolas autónomas y semiautónomas a la formación de varios sistemas político-religiosos teocráticos», que derivaron en sociedades militaristas, cuya máxima expresión la encabezó la máquina militar mexica en su dominio mesoamericano previo a la Conquista.

Esta distinta forma del proceso organizativo puede sugerirnos, apunta Varese, una de las características del «talento manifiesto de la etnia zapoteca de oponer una resistencia civilizatoria más eficiente a la expansión mexica antes y a la invasión española después». Puesto que un sistema teocrático descentralizado vinculado con la estructura de diversos centros tributarios y aldeas dependientes ofreció mayor capacidad de adecuación diferenciada, de flexibilidad y porosidad: la denominada en nuestro ensayo *lógica del tlacuache*:

No tanto una estrategia de fuerza compacta, que se demostró inviable en el caso de los mexicas frente a los españoles, sino una estrategia de *adaptaciones múltiples y diferenciadas, de tipo coyuntural, resultado en cada caso de evaluaciones y decisiones sociales específicas. Tendencia de la colectividad zapoteca que nos parece puede detectarse a lo largo de toda su historia y del presente*²⁹.

²⁸ Varese, *op. cit.* p. 47.

²⁹ Varese, *op. cit.*, p. 47 y 48, las cursivas son mías.

Estaríamos hablando de una *actitud*, suma de *aptitud* y *capacidad*, negociadora con lo otro antes que de enfrentamiento. De un sistema tradicional de relaciones políticas y sociales asentadas poderosamente en la práctica social de gestiones locales, autónomas y flexibles; centros rectores y aldeas tributarias en condiciones «estratégicamente más adaptables» que las desarrolladas por sociedades tan verticales y jerarquizadas como la azteca.³⁰

El fin del periodo Clásico se ubica hacia el 900 dc. —señala Whitecotton— y después de este año la mayor parte del complejo urbano de Monte Albán «había caído en la ruina»³¹. Aunque anota: pruebas con radiocarbono —recientes en 1977, cuando publica su trabajo— sugieren que esa fecha se debe correr hacia atrás y que la desestructuración se dio de manera paulatina y con anterioridad al 900 d.C.³². Además, al parecer el colapso y abandono, llamado posclásico, inició mucho antes en otros lugares del valle ligados a Monte Albán, probablemente desde el siglo VIII o IX d.C.³³, como Lambityeco, que parece haberse deshabitado alrededor del 750 d.C.³⁴

La caída de Monte Albán creó un vacío de poder; en consecuencia, la etapa posclásica en el valle fue un periodo de tumulto, inestabilidad y rápidos cambios sociales y culturales. Los zapotecos retrocedieron agrupándose en señoríos, principados o ciudades-Estado que combatían entre sí y contra grupos invasores del exterior, particularmente los mixtecos y los mexicas.³⁵

Viejos pedazos de habitación

A partir de la glotocronología se puede suponer que la divergencia lingüística entre los zapotecos serranos y los del Valle sucedió hacia el final del periodo Clásico, coincidiendo

³⁰ *Idem.*

³¹ Whitecotton, *op. cit.*, p. 97.

³² *ibid.*, p. 326

³³ *ibid.*, p. 99

³⁴ *ibid.*, p. 326

³⁵ *ibid.*, p. 99

con la caída de Monte Albán³⁶. Como varios autores reconocen, resulta muy difícil hacer una descripción detallada de la vida en el mundo zapoteco serrano antes de la Conquista, debido a la escasa documentación disponible y a la falta de estudios arqueológicos en la Sierra Juárez³⁷.

Rosendo Pérez, sin embargo, nos ofrece una lista de sitios susceptibles de ser estudiados como evidencia de la vida de los antiguos habitantes. Por mencionar algunos, tenemos que en las afueras de Yagavila, en el Rincón, se eleva a menor escala una construcción similar a Monte Albán, donde fue hallado un monolito labrado; en Temascaltepec, se ubican los restos de una población o centro adoratorio, donde se encontró un ídolo semejante a los aparecidos en Monte Albán; en Zochina, han sido halladas algunas piedras labradas.

En Yavesía, Chicomezúchil, Teococuilco y Nexicho, del que hablaremos adelante, «se han encontrado pisos de argamasa roja, piedras labradas y caras con la ligula respectiva», nos dice este autor, y muchos de estos materiales se han ocupado en la edificación de los templos católicos y cimientos de casas, como en Chicomezúchil y Nexicho. Además, Pérez García advierte una especie de adoratorio sin nombre a los viejos dioses situado en un punto del bosque, equidistante a San Miguel del Río, Zooquiapan, Ixtepeji y Teococuilco. Hay también huellas de adoratorios o pirámides, además de las mencionadas Yavesía y Nexicho, en las comunidades de Temascalapa, Atepec —donde, entre otras cosas, «se encontró destrozado un pedazo de obsidiana que según dicen era el espejo de los mandones del pueblo de aquellos tiempos»; y de Cacalotepec, donde «aún queda en el patio del templo la piedra de los sacrificios humanos». Se sabe que todavía en la segunda década del siglo XX, el cura de apellido Vera y Manzano hizo bajar de los bosques de Yagavila un ídolo monolítico de Guizio, el viejo dios del rayo y el trueno.

³⁶ Markman y Winter, *op. cit.*, p. 38.

³⁷ Cfr. Pérez García, *op. cit.*, t. I, p. 69; Kearney, *op. cit.*, p. 40; y Chance, John K., 1998, *La conquista de la Sierra. Españoles e indígenas de Oaxaca en la época de la Colonia*. Oaxaca, Instituto Oaxaqueño de las Culturas / FOESCA / CIESAS p.29 y 30.

En las tumbas gentiles descubiertas en Maninaltepec y Atepec se han encontrado ídolos, esferitas de barro y cacharros. En las de Ixtlán, Teococuilco y Yavesía, «además de cacharros de uso ordinario, otros que seguramente sirvieron para actos de culto».

Hay un pequeño «campamento permanente o punto de observación», conocido como *Chupacul*, en territorio de Luvina, suficiente para albergar a unos cuantos hombres, y del cual se conservan los restos del piso de argamasa, las escaleras o gradas y los cimientos de las habitaciones. Y en el camino entre Teococuilco y Aloapan está el lugar conocido como el *Monumento*, «explanada sobre cerros donde se advierten varios patios», uno de ellos, posiblemente habrá sido panteón a juzgar por el número de osamentas encontradas. Para el tiempo que nuestro autor escribió, quién sabe hoy, se conservaban en pie las paredes de la casa principal adornadas a la manera precortesiana.

En la cima del cerro del *Cuachirindoo*, en Ixtlán, quedan los restos de un estratégico campamento militar, (los patios, la cisterna y las obras de defensa, así como las flechas encontradas en las faldas del cerro lo indican). En las márgenes del río Soyolapan se conservan las huellas de los antiguos poblados de Ladú y Tarabundí, lugares de donde nos cuenta el mito salieron los primeros habitantes del actual Ixtlán.³⁸

A quien esto escribe le tocó dormir, en una noche de niebla maciza y aire a café, en una casa de Tiltepec, comunidad del Rincón célebre por su resistencia a los invasores ibéricos, sobre un petate, envuelto en cobijas, sobre el piso de tierra, con un monolito del tamaño de un taburete cerca de la almohada. Tamaña prehispanidad. La penumbra de la habitación y mi mala memoria sobre lo que ahí se dijo, amén de los generosos tragos de *chinguere*, me hacen creer que se trataba de una cabeza o del fragmento de un ídolo pétreo. Es normal —dijo nuestro anfitrión— encontrar restos así, cuando estamos en el campo con la yunta trabajando la tierra.

Este breve recuento estaría seriamente incompleto de no mencionar la evidencia de los primeros y prehistóricos *dispositivos de memoria* no orgánicos —como el maíz— ni verbales —como la tradición oral— en la región: las pinturas rupestres en la Cueva España, en Macuilianguis; los personajes antropomorfos en los acantilados de Atepec y Luvina; los tres soles en un peñasco en la ribera de Río Grande, en Santa Ana Yareni; o

³⁸ Pérez García, t.I., p. 69–72.

el sol y la luna, las imágenes seminales de los acantilados a una orilla del Río de las Codornices, en Ixtlán. Únicamente se han ubicado grabados en piedra en Cacalotepec, tanto en el centro del pueblo como en el camino hacia Tepanzacoalco y Atepec.³⁹

El mapa de 1579

Junto a la *Relación de Iztexexi*⁴⁰ —redactada entre el 27 y 30 de agosto de 1579 por el muy magnífico señor Juan Ximénez Ortiz, corregidor de dicho pueblo, a través de las artes del escribano Diego Ramírez de Castro, documento de ocho hojas de papel con la «descripción de la tierra y calidades della del pueblo de Iztexexi», más dos hojas de la instrucción de molde, o mejor dicho, la «Instrucción y memoria de las relaciones que se han de hazer, para la descripción de las Indias, que su Majestad manda hazer, para el buen gobierno y ennoblecimiento dellas»⁴¹—, el funcionario colonial anexó una pintura del pueblo (que en el conteo de las diez hojas de la *Relación* queda registrada como «la pintura honze») de 60 cm. de largo por 43 de alto, según anota al pie Del Paso y Troncoso, responsable de la compilación de estos textos coloniales publicada a principios del siglo XX.

En esta pintura se representa el territorio de Ixtexexi a unas décadas de iniciada la Conquista. Un área pentagonal delimitada por símbolos de montañas al sur y poniente, y de un camino que, por decirlo así, baja del norte y cierra su cuerpo esa vía limítrofe con la cabeza de un águila, tal vez, de un ave de gran pico curvo, debajo del símbolo del sol señalado con tinta muy oscura, que cierra y abre un camino que se bifurca hacia otras poblaciones.

Unidas por una red de caminos, muchos de ellos con una glosa indecifrable para mí, fluye la palabra a lo largo de las líneas paralelas en el mapa y bajo y dentro de los

³⁹ Pérez García, t. I, p. 72-75.

⁴⁰ Ximénez Ortiz, Juan, 1579. «Relación de Iztexexi», en Del Paso y Troncoso, Francisco, 1905, *Papeles de la Nueva España, segunda serie, tomo IV, geografía y estadística. Relaciones geográficas de la diócesis de Tlaxcala. Manuscritos de la Real Academia de Historia de Madrid y del Archivo General de Indias en Sevilla 1579-1581*. La Relación de Iztexexi, el cuestionario y la pintura originales, nos informa Del Paso y Troncoso (p. 9), se encuentran en custodia de la Biblioteca de la Real Academia de la Historia, de Madrid, Sala 12, estante 18, tabla 3, legajo 2º de las «Relaciones geográficas de América».

⁴¹ Ximénez, *op. cit.*, p. 1.

íconos de las iglesias que representan nueve poblaciones: Ixtepeji, Antequera, Tlalixtac, Chicomezúchil, el barrio de San Juan Evangelista, Teococuilco, Zoquiapan, San Miguel Tlatzigiya y, muy cerca, al suroeste de Santa Catarina Ixtepeji está una iglesia menor en el mapa con la glosa: «Yztepexic El Viejo», en el lugar que hoy ocupa la agencia municipal de San Pedro Nexicho⁴².

Ixtepeji el Viejo

El actual San Pedro Nexicho, agencia municipal de Ixtepeji, está asentado sobre una pequeña área de las precolombinas y abandonadas terrazas de Ixtepeji el Viejo. Este sitio es importante para especular con la temporalidad y características del sedimento, del tiempo vivido en estas tierras, de acuerdo con Charles W. Markman y Marcus C. Winter, quienes concluyen:

De nuestra visita de un día nosotros podemos concluir que San Pedro Nexicho fue probablemente la cabecera del señorío Post-clásico tardío de Ixtepeji y es definitivamente el mismo lugar que Ximénez designa como Ixtepexic el Viejo en su mapa.⁴³

Ixtepeji el Viejo se ubica ahí dentro del territorio ixtepejano y según la hipótesis de estos autores, antes de la Conquista: «tenía una reducida población y puede ser caracterizado como el centro vacío de una comunidad dispersa»⁴⁴. El pueblo fue tal vez reocupado nuevamente —señala Peter Gerhard— como «San Pedro Nexicho» después

⁴² Algunas cosas que llaman la atención de la pintura son, por ejemplo, los íconos de iglesia; si bien todos representan poblados y su diseño es similar (la nave cuadrada con ventanas, puertas y techo generalmente de dos aguas, alguna torre y el campanario), cambia el tamaño, siendo en este caso las representaciones de los antiguos barrios, y algunos, como los de Ixtepeji, Antequera, San Juan Evangelista y en menor medida San Miguel Tlatzigiya —hoy San Miguel del Río—, están rodeados por un rectángulo cuadriculado con circulitos negros y blancos completando el adorno lo que parece indicar cierto tipo de estatus. Además, Ixtepeji el Viejo es la única iglesia que aparece rodeada por un círculo irregular, como dentro de una burbuja. Otro punto relevante es la nula mención de lugares como Ixtlán.

⁴³ Markman, Charles W. y Winter, Marcus C., 1986, «Ixtepeji el Viejo», *Cuadernos de arquitectura mesoamericana*, n° 7, abril, México, UNAM, p. 38.

⁴⁴ Marcus y Winter, idem.

de la congregación de 1603⁴⁵. Markman y Winter sugieren a partir de este dato que «el nombre de San Pedro Nexicho fue quizás aplicado después de que el sitio fue reocupado»⁴⁶.

Estos autores advierten que el sitio tiene una larga y continua historia, y su ocupación inicial podría establecerse en el periodo formativo tardío o Monte Albán I (300 a 100 a.C.)⁴⁷, cuando fue fundado Ixtepeji el Viejo, al mismo tiempo que se fundaba Cerro Iglesia, en Atepec, y los zapotecos de Valle se extendían «empezando en la etapa urbana temprana»⁴⁸.

La mayor parte de la cerámica hallada entre las 125 terrazas de Ixtepeji El Viejo, corresponden a Monte Albán III (350–750 dC.). Además, en esas terrazas se han encontrado remanentes de casas y piezas de un duro estuco pintado de rojo que posiblemente formaba los pisos, además de fragmentos de metates, lo que indica que las terrazas eran en parte residenciales⁴⁹.

El sitio conocido como El Calvario, es un montículo artificial que: «probablemente soporte un templo prehispánico». Hay una pequeña plaza junto al montículo formando un complejo templo–patio–adoratorio, semejante a los encontrados en el Valle de Oaxaca, correspondiente al periodo Clásico.

⁴⁵ Gerhard, Peter, 1986, *Geografía histórica de la Nueva España, 1519–1821*, México, UNAM, p. 163.

⁴⁶ Markman y Winter, *op. cit.*, p. 38. Véase sobre la disputa en torno a la antigüedad y originalidad de las comunidades de Ixtepeji y San Pedro Nexicho, por ejemplo: Cordero Avendaño de Durand, Carmen, 2001, *Lienzo del pueblo del Señor San Pedro Nexicho*, Oaxaca, Instituto Estatal Electoral; y Gómez Ramírez, Juan de Dios, 2000, *Sobre la Peña negra con la que se hacen cuchillos*, Oaxaca, Binigulazáa A.C. Estos autores se basan para sus afirmaciones en dos documentos, «La Memoria de los caciques de la Olla» y el Lienzo de San Pedro Nexicho, ambos manufacturados mucho tiempo después de la redacción de la *Relación de Ixtepeji*. La Memoria, por ejemplo, menciona personajes que no estuvieron en la Sierra sino hasta principios del siglo XVII, lo cual nos indica que los realizaron todavía más tarde, una vez que los acontecimientos descritos habían pasado ya.

⁴⁷ Me parece que debemos tomar estas aproximaciones a la antigüedad de los restos de la gentilidad con reservas, ya que se tratan según creo de primeras y generales impresiones de nuestros autores. Ya lo sugieren cuando explicitan: «De nuestro viaje de un día podemos concluir...». Harían falta estudios más detallados para cuadrar o descuadrar las fechas.

⁴⁸ M. Winter, *Cfr.* Gómez Ramírez, Juan de Dios, 2000, *Sobre la Peña negra con la que se hacen cuchillos*, Oaxaca, Binigulazáa, A.C., p. 9.

⁴⁹ Markman y Winter, p. 38. Whitecotton plantea del 200 al 900 dC. como el periodo III o Clásico. *Op. cit.* p. 40–41.

También han sido halladas —siguiendo a estos autores en su breve informe sobre Ixtepeji el Viejo— tumbas de gentiles con restos óseos y de cerámica que posiblemente pertenezcan al periodo Monte Albán IIIb (650 a 900 dC.); y fragmentos de grises urnas funerarias conocidas en el Valle como *acompañantes*.

Además, como se mencionó, algunas de los restos de antiguas construcciones fueron utilizadas como parte de nuevas obras. Markman y Winter nos describen cuatro fragmentos de piedras labradas o lápidas prehispánicas, dos de ellas empujadas en las paredes de la iglesia de San Pedro Nexicho y otras dos en casas particulares, que estilísticamente corresponden probablemente también al periodo Monte Albán IIIb.⁵⁰

Estas evidencias —y el empleo de calendarios— nos hablan de la existencia de una escritura. Por supuesto que no se trató del tipo fonético occidental, razón por la cual más de un etnocéntrico la descarta como tal. La escritura mesoamericana daba preferencia a la expresión del pensamiento —dice Duverger— antes que transcribir una lengua. Esto es, un sistema pictográfico e ideográfico de comunicación con un doble uso: esotérico y público:

En Mesoamérica, cualquier texto está impregnado de una libertad gráfica intrínseca, que crea una impresión de gran variedad y oculta su carácter escritural a la mirada inexperta⁵¹.

Mitos de origen

Los hombres de las nubes

¿Cuál es el origen de los zapotecos, los hombres de las nubes? Se sabe de varias versiones. Transcripciones de relatos míticos zapotecas, realizadas poco después de la Conquista, nos dicen que ellos fueron los primeros habitantes de los valles de Oaxaca y

⁵⁰ Markman y Winter, *op. cit.*, p. 39 y 40

⁵¹ Duverger, 1999, «El sustrato común de Mesoamérica», *Mesoamérica, arte y antropología*, México, CONACULTA/Landucci editores, p. 42

provenían de las rocas o de animales como pumas y ocelotes⁵². O de árboles o «cabemas de la tierra», como en un relato de Chichicapa⁵³. Burgoa dice que los zapotecos afirmaban ufanos que a sus antiguos «los habían parido escollos y peñascos», o bien, «producidos de árboles descollados y sombríos». Incluso, en Teutilán se decía que el primer zapoteco bajó del cielo en forma de ave⁵⁴.

En otra narración —que bien podría ser resultado de la influencia azteca entre zapotecos y mixtecos hacia el final del periodo prehispánico, dice Whitecotton— los zapotecos habrían emigrado desde Chicomóztoc, las Siete Cuevas, legendario lugar también considerado matriz entre los nahuas y en los relatos mixtecos tardíos.⁵⁵

Otra versión fue recreada por Fray Gregorio García, quien nos habla de una pareja divina, padres de tres hijos. El mayor, un soberbio incorregible, quiso fanfarronear con su poder creativo, pero sólo generó pésimos vasos de barro, y fue arrojado al infierno. Los dos hermanos menores atendieron correctamente a sus padres, siendo premiados con la capacidad de crear los elementos fundamentales, las plantas, los cielos y los hombres.

Otro relato cosmogónico zapoteco de sumo interés nos lo presenta el historiador Martínez Gracida, recogido en el Valle de Oaxaca:

Hubo un tiempo en que no había Cielo, ni Sol, ni Estrellas, ni Luna, ni Tierra, ni Aire, ni Agua, ni Fuego, ni plantas, ni animales, ni hombres, porque el Universo se hallaba sumergido en un profundo caos, envuelto en la más densa oscuridad, y no se vislumbraba el principio de la vida. Sólo existía un Gran Espíritu sin principio ni fin, invisible, inmortal, y con poder ilimitado para ejecutar su voluntad suprema, por cuya razón hizo surgir de la nada el Universo de los Dioses, sin necesitar otra cosa más que de su Sabiduría y de su Poder Infinito. Este Gran Espíritu se llamó en zapoteca *Pitao*...

⁵² Whitecotton, *op. cit.*, p. 36

⁵³ Heyden, Doris, 1989, «"Uno Venado" y la creación del cosmos en las crónicas y los códices de Oaxaca», Monjarraz-Ruiz, Jesús (coord.), *Mitos cosmogónicos del México indígena*, México, Colección de bibliotecas del INAH, p. 100

⁵⁴ Burgoa, *Cfr.*, Heyden, *op. cit.*, p. 100

⁵⁵ Whitecotton, *op. cit.*, p. 36

Su primera obra fue la creación de la luz, llamada en zapoteco *Blana* y *Xianli*. En seguida creó los cielos, o sea *Quiebaa*, luego los Dioses Astros, llamados *Gubicha* el Sol, *Belle* las Estrellas, *Beo* la Luna, *Layuu* la Tierra, y como elemento *Blssa*, y después *Ntza*, el Agua, *Pil* o *Bii* o *Bee* el Aire y *Guii* el Fuego.⁵⁶

De inmediato, el Gran Espíritu, *Pitao*, dividió a los Cielos en diez, con atributos particulares: el Cielo Divino; el Espiritual, para los seres inteligentes; el Cielo Rojo, donde colocó al Dios del Fuego; el Cielo Amarillo, donde puso al Sol; el Cielo Verde, con las Estrellas y los cometas; el Cielo Blanco, con el Lucero de la Tarde; el Cielo Negro, donde dejó a la Luna; el Cielo Atmosférico, donde puso al Aire; el Cielo Azul, donde colocó al Dios de las Aguas, *Cocijo*; y finalmente, el Cielo donde se ubica al Dios Tierra.⁵⁷

La tierra era un amasijo lodoso suspendido en una bruma irreductible y fue quemada por el Dios Fuego por mandato del Gran Espíritu. Así aparecieron montañas, valles y barrancos. El siguiente Dios en intervenir fue *Cocijo*, al llover con furia para apaciguar el calor endemoniado. Se produjo el conjunto que conocemos de tierra firme, playas, ríos, mares. Y para habitar esa tierra, nos dice Heyden, «el Gran Espíritu creó a los Dioses Inteligentes, *Pitao Pechina Beldabiha*, Dios Siervo Serpiente de León, y *Pitao Gonaa Pechina, Belda becheroo*, Diosa Ciervo Serpiente de Tigre».

En adelante —señala Heyden⁵⁸— el relato sigue la genealogía de Apoala. Los Dioses Inteligentes levantan su palacio en una peña. El gran *Pitao*, por su parte, ordenó al Sol que iluminara la tierra, pero en un movimiento de este a oeste y porque quieto calentaba demasiado, y con esto, esconderse bajo la tierra un tiempo y crear así el día y la noche; y al Dios Aire le pidió que disipara las brumas. El Gran Espíritu ubicó según su infinita Sabiduría al Lucero de la mañana y a la Luna. Ordenado el espacio celeste, fueron creados la flora y la fauna terrestre. Los primeros hombres fueron creados por los Dioses Inteligentes. Todo funcionaba perfecto hasta que el Dios Agua diluvió, y sólo algunas mujeres y hombres se salvaron; pero después el Dios Viento sopló hasta que el

⁵⁶ Martínez Gracida Cfr. Heyden, *op. cit.*, p. 101

⁵⁷ Martínez Gracida, *Cfr.*, Heyden, p. 101.

⁵⁸ Heyden, *op. cit.*, p. 102 y 103.

mundo se acabó. Casi, porque los sobrevivientes, pocos es verdad, se refugiaron en cuevas. Y desde ahí, presenciaron la destrucción provocada en ese fin de era por el Dios Fuego, quien arrasó crepitante. Como resulta evidente, recalca esta autora, la adaptación del mito de los Cuatro Soles a este relato zapoteca.

Por último, Martínez Gracida registra otra versión, de matriz zapoteco-mixteca, donde según «algunos ancianos del Valle de Oaxaca y de la Sierra, así como de Tilantongo y Achiutla», luego de crear a los dioses el Gran Espíritu creó las plantas, animales y hombres. Pero los hombres no podían hablar y *Pitao* (o *Ñuhu Yni Nuú*, para los mixtecos) se les reveló en el Cerro de la Peña del Cielo y les enseñó su lengua, de donde tomaron su nombre: *Benidichazaa*, los zapotecos, que literalmente significa: Gente de la palabra que el sufijo *zaa* contiene, partícula que integra todo lo que en esta cultura hay de profundo; y *Taindudzuvuivo* los mixtecos; aunque ambos pueden traducirse como «gente del idioma de las nubes»⁵⁹.

En el Principio movimiento

Peregrinos

Ahora bien, la *Relación de Iztapexi* —redactada por Diego Ramírez de Castro, escribano del Reverendo padre Juan Ximénez Ortiz, vicario beneficiado y corregidor del dicho pueblo en 1579. Ximénez al parecer entendía y hablaba la lengua náhuatl; iba acompañado por dos clérigos presbíteros, uno de ellos hablante de náhuatl y zapoteca; apoyados, además, en los oficios de traducción de Juan de Zárate, «indio vecino deste dicho pueblo ladino en las lenguas española mexicana e çapoteca», por disposición del virrey de la Nueva España para cumplir el mandato de su Majestad Felipe II, rey de España— es un documento típico de las zonas fronterizas, allí donde pueden verse con claridad el choque y la negociación entre dos órdenes culturales enfrentados⁶⁰.

⁵⁹ Heyden, *op. cit.*, p. 103

⁶⁰ Ximénez Ortiz, *op. cit.* p. 10, 11 y 21 a 23.

Es resultado de las capacidades concretas que el escribano tuvo para fijar con el alfabeto latino y en castellano —en la relación de fuerzas propia del orden colonial— el discurso verbal que iniciaba con las preguntas de la hoja de instrucción, preguntas formuladas allende la Corona, las cuales eran traducidas al náhuatl y al zapoteco, operación efectuada por los tres clérigos y por el cacique Juan Zárate, mediador privilegiado, para ser contestadas por un selecto grupo de informantes: el gobernador, dos alcaldes, dos regidores y el alguacil mayor de Ixtepeji, además, de «cinco indios los mas viejos que se pudieron hallar»⁶¹, con edades de 75, 80 y 90 años «poco mas o menos según dixeron y declararon y paresieron por sus aspectos», es decir, con 20 o 40 años al inicio de la Conquista; respuestas que serían traducidas y reinterpretadas, vueltas a traducir, acomodados precariamente los alfileres significativos dentro de la caja estratégica de preguntas y deliberada búsqueda de respuestas, armándose y perdiéndose entre las tres lenguas el sentido de lo que se supone fue antes la vida en Ixtepeji. Una vez redactada la *Relación*, al gobernador, alcaldes, regidores y ancianos *bene Latziyela* se les dio a entender lo que ahí se decía, «para ver si tienen mas que dezir a ellos, quitar o poner alguna cosa, de manera que la dicha relacion vaya cierta y verdadera»⁶².

Nos relata el mito del origen de esta comunidad:

...la quenta qwestos viejos dan de sus antigüedades es que podra aver nueve o diez hedades o tienpos contando por hedad ciento y mas años, por manera que puede aver nuebecientos años poco mas o menos, que salieron tres señores del pueblo de *Yoloxonequila* (sic) ques en la provincia de *Chinantla*, de la lengua *çapoteca*, llamados el vno a quien los demas reconocian y tenian mas veneración de donde proçeden los prencipales deste pueblo GUALAO TZOTZQUETZ que en lengua *mexicana* quiere dezir YAOYO TEUCTLI y en lengua española «Señor o Capitan de la guerra», y el otro LAPUU GALEPETZ que quiere dezir CENPOALI TECUANI y en la nuestra castellana «veynte leones», y el otro se llamo PINELAA QUYEDTZAQUI que quiere dezir en *mexicano*

⁶¹ *Ibid.*, p. 11

⁶² Ximénez, *op. cit.*, p. 22

YMATLAHUYTOLJ que en la nuestra castellana dize «braço de arco» y destos tres señores o caciques el mayor dellos poblo este pueblo [Ixtepeji] y los dos dellos el vno llamado veynte leones poblo *San Juan Estancia* sujeta a este dicho pueblo y el otro braço de arco poblo *San Miguel*, y todos tres conforme a sus memorias y a lo que sus aguelos y mayores les dixerón e industriaron truxeron consigo hasta treynta o quarenta indios los cuales se repartieron...
...y llamaron a *San Juan* antiguamente *Yetzigo* y a *San Miguel* llamaron *Loatziguya* [o más adelante *Tlatziguia*]...⁴³

¡Vaya cosa! Tenemos que la migración de 30 o 40 familias⁴⁴ desde el área del actual Yólox ocurrió con probabilidad entre los años 650 y 700 de nuestra era y que desembocó en la fundación de Ixtepeji. Julio De la Fuente, basándose en la tradición oral, la etnografía y algunos documentos coloniales, sugirió que los chinantecos, mixes y zapotecos llegaron a la Sierra presionados por los pobladores de las tierras bajas de Veracruz y del norte de Oaxaca. Aunque también un tal Roger Reeck sostiene, con base en evidencias lingüísticas, que los zapotecos nexichos y bijanos arribaron a la Sierra desde los Valles centrales⁴⁵.

La peregrinación es una figura habitual que antecede a la fundación definitiva. El ejemplo más notorio en Mesoamérica es el de los mexicas salidos de Aztlán. En la literatura latinoamericana del siglo XX el paradigma es Macondo. En otra parte de la última versión que Martínez Gracida nos ofrece, a través del trabajo de Heyden, sobre el origen de los dioses, el día, la noche, las plantas, animales y el hombre, entre los zapotecos de los Valles y la Sierra anotadas arriba, se dice que los ancestros de los hombres vivieron en un lugar llamado *Layuuloonizaregaa* por los zapotecos (*Nuunohondutacuy*, los mixtecos), o «Isla cercada de agua verde», lugar de abundancia, pleno de árboles enormes y verdura.⁴⁶

⁴³ *Ibid.*, p. 14 y 15.

⁴⁴ *Idem.*

⁴⁵ *Cfr.*, Chance, *op. cit.*, p. 30

⁴⁶ Heyden, p. 103

Al respecto, Weitlaner y De Cicco nos dice que actualmente un «indígena conservador» de San Agustín Loxicha «concibe el mundo externo como una tierra firme circundada por el mar, que se compone de tres cuerpos de agua de tres colores distintos que rodean la tierra». El Gran Espíritu designó a cada rumbo del universo un dios, un color y una flor⁶⁷. Esta imagen también la encontramos como se dijo antes en la idea del mundo náhuatl.

Pero en la Isla de los más antiguos comenzó a temblar. La tierra se abrió en terribles grietas que devoraron a la mayoría de los seres. Después un huracán terminó la obra destructiva. Los hombres supervivientes consultaron a sus dioses, cuyo consejo fue dejar esa tierra y partir en busca de otra. «Entonces empezó una larga peregrinación y el establecimiento de algunos pueblos. El primero de ellos fue *Dichazaa* [palabra zapoteca] y el segundo el *País de las Montañas Azules*»⁶⁸.

Me pregunto, por las fechas, hasta qué punto estaría relacionada la peregrinación desde Yólox hasta lo que sería Ixtepeji con la recomposición de Mesoamérica tras la caída de Teotihuacan, ocurrida como mencionamos arriba posiblemente durante esa misma época. Porque Teotihuacan puede parecer algo muy lejano a la Sierra Norte de Oaxaca, pero habría que señalar que aquella urbe y Monte Albán estaban fuertemente relacionadas y mantenían influencias mutuas⁶⁹. Sabemos que las culturas, como la zapoteca, no se generan en el aislamiento hermético, sino que son procesos derivados de la interacción con las culturas vecinas y lejanas. La poca precisión en las fechas y el complejo ritmo de los procesos culturales de aquella época, aunada a mi muy poco docta ignorancia, me llevan a varias especulaciones.

Porque mencionamos la evidencia que muestra la ocupación original de Ixtepeji el Viejo hacia el año 100 a.C. Esto nos lleva al menos a considerar algunos posibles escenarios.

1) Si las edades para los restos arqueológicos analizados sucintamente por Markman y Winter en Ixtepeji el Viejo son correctas (habitación inicial y prolonga desde Monte Albán I, del 300 al 100 a.C.), entonces la fecha de 650 a 700 d.C. para el éxodo

⁶⁷ Cfr. Heyden, p. 99

⁶⁸ Heyden, p. 103 y 104

⁶⁹ Whitecotton, *op. cit.*, p. 15 y 60-62

fundador que se desprende de la *Relación de Ximénez* puede ser 1. 1) correcta también, o quizás haber sucedido 1. 2) antes, 1. 3) después.

Suposición 1.1: En el caso, hablaríamos de que al llegar el *Señor Capitán de la Guerra*, el *Señor Veinte Leones* y *Brazo de Tigre*, conduciendo a 40 familias desde *Yoloxonequila*, al lugar indicado como «Ixtepeji el Viejo», éste ya estaba habitado desde hacía por lo menos 700 años. ¿Cómo se dio el encuentro y cuál la lógica del intercambio? ¿Se sumaron silenciosamente a los asentamientos existentes, creando otros, y después establecieron el dominio, o bien se impusieron por la fuerza desde el principio? ¿O se dio un acoplamiento sin sobresaltos, mestizaje que no alteró la continuidad del sistema de dominio y que permitió precisamente la prolongada habitación del lugar?

Aquí valdría la pena pensar en las relaciones que estos acontecimientos pudieron tener con la situación general de Mesoamérica, si es que las hubo. La migración primigenia habría ocurrido durante el periodo de apogeo que vivió el área cultural zapoteca con centro en Monte Albán, el denominado periodo Clásico IIIB (c. 650-900 d.C.).⁷⁰ con lo cual se puede especular que dicho éxodo *formó parte* del reacomodo cultural, social, político, militar y territorial que implicó la caída de Teotihuacan y la consolidación en el florecimiento de Monte Albán y del antiguo pueblo zapoteco. Los peregrinos de Yólox habrían llegado al iniciar en el viejo Ixtepeji la época conocida como IIIB, de pleno florecimiento. Cualquiera que halla sido el modo de relacionarse con los antiguos pobladores, a juzgar por la evidencia en tumbas y estelas grabadas encontradas en ese lugar y correspondientes precisamente al periodo IIIB, nos hablaría de que la cultura previa fue continuada y enriquecida y no restada.

Pero también pudo ser que si bien el sitio había sido ocupado inicialmente entre el 300 y 100 a.C., esto fuera de manera irregular y nómada, o con asentamientos muy rústicos y débiles, esporádicos, lo que facilitó el establecimiento de nuestros peregrinos. Esto nos lleva a la siguiente cuestión.

Suposición 1. 2: Recordemos que el fin del periodo Clásico en otros centros culturales zapotecos, como Lambityeco, comenzó mucho antes que en Monte Albán en el

⁷⁰ Con esta posición coincide Juan de Dios Gómez, quien habla del año 600 dC. para la migración, «época en que Monte Albán vivía su momento de auge», *op. cit.*, p. 6

900 dC., y que el inicio del Posclásico fue anterior en esas regiones, y posiblemente también en Monte Albán. Esto podría implicar:

Suposición 1. 2. 1: que la migración fue antes del 600 dC. En este caso, los peregrinos no se habrían sumado al esplendor Clásico existente, sino que lo habrían generado, puesto que la mayoría de la evidencia arqueológica pertenece tanto al periodo IIIa como IIIb. Es decir, que el área central del actual Ixtepeji hubiera estado prácticamente deshabitado al llegar los peregrinos y fueron estos y sus familias quienes efectivamente fundan Ixtepeji el Viejo.

Suposición 1. 2. 2: Podría ser incluso que el cálculo de novecientos años atrás para el tiempo de la migración ofrecido por Ximénez Ortiz a finales del siglo XVI, «podra aver nueve o diez hedades o tienpos» dice fuera equivocado. ¿Sería posible que nuestro querido corregidor haya interpretado mal la duración local de las edades y que estas fueran mayores a cien años, digamos, doscientos cada una? Esto nos llevaría a las últimas centurias de la era previa a Cristo. Así, la migración habría sucedido antes de nuestra era o en sus inicios y nuestros peregrinos serían así los primeros habitantes establecidos en Ixtepeji, lo que «cuadraría» con los datos preliminares de Markman y Winter.

Suposición 1. 3: también podría ser que la migración hubiera ocurrido después del 650 o 700 d.C. y a su vez, como se dijo, que Monte Albán arribara a su decadencia posclásica antes. O de manera simultánea, es decir, que la movilización originaria fuera parte de la descomposición del área de influencia de Monte Albán, iniciada en el siglo VIII, e incluso, del despoblamiento del complejo urbano y el colapso del imperio, por llamarlo de algún nombre⁷¹.

⁷¹ Alrededor del año 700 d.c. Monte Albán vio disminuir su influencia y poder entre los pueblos de los Valles y la Sierra: «Las ciudades zapotecas vieron alterada su estructura y entre ellas se dio el fenómeno de la separación entre zonas quizás de medio natural diferente. Así la Sierra del norte se constituyó en independiente de las demás zonas y quedó aislada, y lo mismo se puede decir de las sierras del sur, quedando el valle con autonomía propia. Esta circunstancia hizo que en el valle aparecieran diferentes señoríos que cada vez consolidaban más su posición: Cuilapan, Zaachila, Macuilxóchtl, Mitla entre los más importantes», Martínez Sola, María del Carmen, 1998, *El obispo fray Bernardo de Alburquerque. El marquesado del Valle de Oaxaca en el siglo XVI*, Oaxaca, IOC, p. 23.

O bien, 2) Un estudio sistemático de los remanentes precolombinos en la región y particularmente de Ixtepeji el Viejo nos indican con mayor precisión una fecha anterior o posterior a las anotadas arriba, lo que de entrada son otros posibles escenarios.

O 3) las opciones que deliberadamente dejamos de lado —por falta de tiempo— y las que sin quererlo aún no hemos considerado.

De cualquiera manera, todas estas posibilidades nos sugieren fuertemente situar el éxodo de los abuelos de Ixtepeji dentro de las complejas redes y procesos culturales que se extendían, por lo menos, desde la Chinantla Alta y los valles centrales de Oaxaca hasta el valle de México alrededor del siglo VII dC. La peregrinación desde una lejana tierra en busca de una nueva morada donde florecer, en un contexto macro-regional de movilizaciones de grupos humanos, de abandono y formación de nuevos asentamientos, del esplendor del centro y por lo tanto, de la descomposición de ese núcleo de redes que era Monte Albán, del desplazamiento también del centro paradigmático desde Teotihuacán a los valles de Oaxaca, de las diferentes temporalidades en el desenvolvimiento cultural de los diferentes colectivos, unos recién brillando y otros hacia el ocaso. En este sentido, el primer peregrinaje, el que antecede necesariamente a la fundación⁷², puede ser comprendido como una forma particular de participar en el importante reacomodo del horizonte cultural ocurrido en el área viva y cambiante llamada Mesoamérica el siglo marcado como VII y su correspondiente «d.C.», tras la destrucción del lugar donde, con fuego los dioses crearon el Sol y la Luna, el día y la noche, el Movimiento. En el polvo y colapso de Teotihuacán. ¿Será?

La palabra y el bumerán

Lo cierto es que Abelardo ya me había dicho, muy al inicio de la investigación, que un viejito de una comunidad vecina, olvidé cuál, que era de Ixtepeji, le contó que *dicen* que los deste dicho pueblo venían de Yoloxonequila; este viejito se había informado en los textos del historiador Martínez Gracida, porque no lo tenía como una información (y un

⁷² El ejemplo paradigmático en Mesoamérica de la estructura Peregrinaje-Fundación en los mitos de origen lo encontramos entre los mexicas salidos de Aztlán para luego arribar al valle de México.

mito) transmitida *directamente* por sus padres, sino como parte de la espiral que es la memoria basada en el sedimento: los abuelos de finales del siglo XVI en Ixtepeji (seis miembros del cabildo y otros cinco de los más viejos) le contaron al corregidor lo que a ellos sus abuelos le contaron y aquel inscribe parte de la memoria —filtrada, moldeada, violentada— colectiva de estos; el corregidor informa al virrey; y con el paso del conflictivo tiempo el mito de origen es olvidado pues llega un momento en que ya no es útil como eje ordenador de la realidad; pero Del Paso y Troncoso a principios del siglo XX recopila las transcripciones de aquellas entrevistas, investiga Gracida, Pérez García y otros, pocos, esos testimonios escritos y son puestos en circulación nuevamente a través de sus propios trabajos escritos y a través de la conversación; serranos como el viejito que habló con Abelardo leen esos textos escritos y colocan, ciertamente de manera limitada, nuevamente esa narración mítica en el ámbito de la oralidad comunitaria; en suma, como Ong afirma: «La escritura reconstruyó la palabra hablada, originalmente oral, en el espacio visual y la impresión la incrustó más categóricamente en el espacio»⁷³; pero no queda, o no siempre, fija en una prisión de intertextualidad escrita: en ocasiones puede *regresar* a alimentar, de una forma radicalmente distinta a como lo hizo en otro tiempo, la tradición oral de la comunidad, en la medida que el significado de la narración mítica, como en el caso de Abelardo, el viejito y otros, es útil para reconstruir en el presente la conciencia de los orígenes, conciencia que, como veremos, para algunos ixtepejanos es clave para recrear fortalecida y renovada su identidad comunitaria dentro de la región. La oralidad es la fuente de la escritura y ésta retroalimenta a aquella.

Fundaciones

Cuentan los abuelos de Ixtepeji, aquellos que en su madurez e infancia habían experimentado como su mundo se volvía pez soluble tras la Conquista, narrando lo que a ellos sus abuelos les contaron, y lo que en ese momento era plausible decir, ahí, frente al corregidor Juan Ximenez Ortiz, quien decide las reglas en la indagación y transcribe en

⁷³ Ong, *op. cit.*, p. 122

1579 lo que los abuelos de aquellos años decían sobre los tres abuelos que salieron de Yolozonequila novecientos años atrás:

El Señor de la guerra se asentó con veinte familias en el cerro que da nombre al pueblo; las otras familias se repartieron: *Veinte leones* se estableció en *Yetzigo*, lugar que tras la Conquista sería renombrado como el barrio de San Juan Evangelista, del que hoy sólo queda el cascarón de un templo católico, a un cuarto de legua de la cabecera; y *Brazo de arco* fundó *Latziguia*, Llano de piedra, de donde provienen los ancestros de los de *San Miguel del Río*. Estos tres asentamientos tienen la peculiaridad de ubicarse en tres cerros, especialmente altos, y por estar interconectados por el agua de dos ríos pequeños que nacen arriba de la cabecera y corren alrededor de ella para ir a dar precisamente a esas dos estancias⁷⁴.

Rosendo Pérez escribió que al aumentar la población un grupo, los de *Ilaa-Gui* o "Palo de Guayana", se apartaron para formar lo que siglos después con la Congregación sería llamado Barrio de San Miguel. Otro grupo se instaló en las lomas de *Idialasa* y *Balia-Yu-Du*, "Tierras Blancas" y "Cueva de tierra agria" respectivamente, y con el tiempo formaron lo que sería en la Colonia el barrio de San Juan Bautista. Algunas familias habitaron el área cercana a donde ahora está el palacio municipal y sus descendientes constituyeron al barrio de San Pedro, claro está, luego de la Congregación de finales del siglo XVI o principios del XVII⁷⁵.

Y como parte de los asentamientos ¿habrán enterrado ofrendas, como era práctica común, en el seno de los centros ceremoniales mesoamericanos? Con el nivel actual de investigación arqueológica en la zona es difícil saberlo. Entierros que designarían la geografía sagrada que, si se ubica en un contexto de tensión entre el nomadismo y sedentarismo donde se debatían los antiguos pobladores —si los hubo— y los recién llegados, podemos con Duverger ir más allá de la relación con lo divino y considerar que

⁷⁴ Ximénez, *op. cit.*, p. 20

⁷⁵ Pérez garcía, *op. cit.*, t.I, p. 170

«detrás de la práctica de la ofrenda enterrada, [se establecía] una relación —política— con un territorio»⁷⁶.

Cada asentamiento mantuvo una fuerte cohesión interna y relaciones entre ellas a partir del establecimiento de linajes patrilineales:

...y podra aver cient años poco mas o menos que todos los dichos tres
Caciques, se juntaron en este pueblo, digo sus subcesores...⁷⁷

El recuerdo de esa primera distribución en las fundaciones de los poblados que conformaron Ixtepeji se mantiene en la actualidad: entre los de Ixtepeji y San Miguel, si bien son ahora municipios independientes, todavía se llaman «primos».

El nombre

Evidentemente, el término «Ixtepeji» es de origen náhuatl y la razón es:

Por estar y averse fundado junto a vn cerro grande que encima del esta
vna peña grande negra que tira a color de losa o navajas de la tierra de
que antiguamente se solian aprovechar los naturales para hacer lanzas,
espadas y cuchillos y otras armas que en lengua mexicana se llaman
«ytzli», y junto o al pie de la dicha peña esta vn derrumbadero grande...
que en mexicano quiere decir «tepexic».⁷⁸

Un nombre impuesto por los aztecas, no una traducción del nombre original, sino una nueva denominación a partir de un elemento clave en el sedimento: al contacto con los aztecas, se destacó un cerro, abajo el pueblo, cuya cúspide tiene una roca negra de donde se obtenían lascas con las que manufacturaban navajas, cuchillos, lanzas y otros objetos que, nos dice Ximénez Ortiz, en náhuatl se llaman *ixtli* o *iztli*. Además, bajo la

⁷⁶ Duverger, *op. cit.*, p. 48

⁷⁷ Ximénez, *op. cit.*, p. 20

⁷⁸ Ximénez, *op. cit.*, p. 11

roca negra se puede ver un despeñadero que en esa lengua se dice *tepexi*, con lo que tenemos: *Ixtepeji*, el despeñadero de las navajas.

Pero el nombre antiguo del pueblo es *Yaxitza Latziquiela*⁷⁹. En la actualidad, doña Chagua me dice que en idioma «Gente de *Ixtepeji*» se dice *Bene Tzyela*, donde *bene* (y en otros sectores *bulni*, *ben*, *ené*) es gente, hombre, persona o habitante; y el último término es contracción de aquel *Latziquiela*. Veamos. *Lotzi*, nos dice Rosendo Pérez, es llano; y *yela* o *quiela*, laguna, literalmente *Llano de la laguna*, debido a que, según escribe este autor, «un grupo de estos habitantes vivió en un llanito, en cuyo centro estaba una laguneta, de la que todavía hay huellas sobre el camino que conduce del pueblo a Xía»⁸⁰. Abelardo me contó de esto, mostrándome la humedad evidente de la tierra en ese lugar donde estuvo la laguna antigua, en la parte baja de lo que hoy es el pueblo. Como nombre de la comunidad, *Latziyela* aún es reconocido y usado por los ixtepejanos adultos en la actualidad, en menor medida claro está, que el náhuatl castellanizado *Ixtepeji*. Por ejemplo, cuentan que cierta vez unos músicos jugando, en una fiesta tal vez, arreglaron el estribillo de aquella cumbia setentera que decía «¡Qué bien que toca, el Acapulco Tropical!», del grupo homónimo, por un «¡Qué bien que toca, *Latziyela Tropical!*».

¿Y *Yaxitza*? Hoy día, el término *Ya* significa en castellano *cerro* o *palo* o *árbol*. Así, tendríamos las comunidades de *Yagallo*, o *Cinco cerros*; o *Yagavila*, *Árbol que canta*. El término *Xitza* es un complejo semántico que denotaría simultáneamente una familia zapoteca, una variante lingüística y una zona geográfica. Englobaría, anota Cordero Avendaño, etnicidad, lengua y geografía⁸¹. La partícula final *tza*, nos dice Pérez García:

en la ideografía zapoteca, lleva las ideas de chaparro, grueso, de facciones toscas, que habla zapoteco arcaico y vive entre profundas montañas en un ambiente siempre húmedo.⁸²

⁷⁹ *ibid.*, p. 16

⁸⁰ Pérez García, *op. cit.*, t. I, p. 169

⁸¹ Cordero Avendaño, *op. cit.*, p. 14.

⁸² Pérez García, *op. cit.*, t.I, p. 360

Recordemos que ya Henestrosa nos advirtió que *za* o *tza*, es «inseparable de cuanto atañe a la cultura zapoteca», presente en palabras como *parentesco*, *amistad* y *vecindad*, *Guelaguetza*, *Titza Ke'riú* (nuestra palabra), *Bene Zaa* (gente zapoteca), *Bene Gulaza* (anciano, ancestro); en la definición del idioma y de lo más profundo que une esta gente al compartir un mito. O bien, parafraseando a Foucault cuando habla de la ficción, diremos que la partícula *za* es «la nervadura verbal de la experiencia estética con el otro entre la gente cercana en esos pueblos»⁸³. Tener en cuenta, dice Pérez García, que es un calificativo que se aplicaron unos a otros de la propia raza desde la antigüedad⁸⁴.

En suma, la expresión *Xitza* integra y designa cotidianamente y desde lo profundo a parte de la gente, variantes dialectales y territorios zapotecos de la Sierra Norte⁸⁵. Con lo que podríamos traducir *Yaxitza Latziquiela* como «Cerro zapoteco serrano del llano de la laguna».

Enemigos íntimos

Ixtepeji, junto a Teococuilco, Chicomezúchil, Ixtlán, Maninaltepec y Yólox, son los pueblos más viejos de la región (y hoy son quienes tienen una mayor extensión física de territorio⁸⁶. Como dicen: el primero en tiempo es primero en derecho).

Una vez establecidos los tres Señores y sus 30 o 40 familias peregrinas:

Se confederaron con los pueblos comarcanos que heran los de
Teoçapotlan [Zaachila], *Cuylapa*, *Guaxaca*, *Chicomesuchitl* y

⁸³ Foucault define la ficción como “la nervadura verbal de lo que no existe tal como es”, Cfr., García Canal, María Inés, 2002, *Foucault y el poder*, México, UAM-X, p. 32.

⁸⁴ Pérez, t.I, p. 360

⁸⁵ Los zapotecos del Rincón se nombran *Buini xitza*. El término *Nexicho* o *nexicho*, como apunta Pérez García, podría ser la contracción de aquel (*be-ne-xitza*) y haber designado en general (de doscientos años a la fecha) a los pueblos y la gente de la Sierra, para después irse reduciendo con el tiempo el número de comunidades a las que se les aplicó. Los zapotecos istmeños se llaman a sí mismos *Bene zaa*, y en el Valle designan a los antiguos con el nombre de *Bene Gulazaa*, o gente vieja. Por otra parte, *Titza*, *Dltzá* o *Dishá* significa palabra y también, escribe Henestrosa, «es poesía, es noticia, es historia, es cuento, es verdad sobre todo». Geográficamente, la zona *netzicha* hoy en día es el sector Rincón, tanto de Ixtlán como Villa Alta. *La Sierra Juárez*, t. I, p. 361.

⁸⁶ Pérez García, op. cit., t. I, p. 269

Teocoquilco y otros, y confederándose los deste dicho pueblo tratauan y contratauan con ellos y les pedían sus hijas para casar con ellas...⁸⁷

Posiblemente las vinculaciones con Zaachila y Cuilapan corresponden a diferentes épocas y presentaron diferentes características. Tras la caída de Monte Albán, los zapotecos en los Valles se replegaron en señoríos, principados o ciudades-Estado que combatían entre sí y contra los invasores del exterior, como mixtecos y mexicas. Estas luchas, nos dice Whitecotton⁸⁸, pueden ubicarse en tres periodos post-Monte Albán: el primero, con la escisión en Mitla y Zaachila de los centros religioso y político respectivamente, unidos antes en Monte Albán. Tal vez, los abuelos de la *Relación* se refieren a la «confederación» que establecieron desde esta época los de Ixtepeji con el recién poderoso nudo de Zaachila.

El segundo, marcado por la influencia cultural mixteca tras la conquista de Zaachila en el siglo XIV, con el exilio del Señor zapoteco hacia Tehuantepec, y la expansión política y militar mixteca sobre la zona dominada anteriormente por Zaachila, además de conquistar brevemente Mitla y extenderse por el occidente de los valles, estableciendo un centro político en Cuilapan. La *Relación* nos dice que la confederación implicaba, para el caso de Cuilapan, al menos durante esta fase de dominio mixteco, la tributación de Ixtepeji.

El tercer periodo estaría signado con la invasión azteca en el siglo XV, quienes conquistan a Zaachila, Mitla, Cuilapan y otros lugares, sin lograr, igual que sus antecesores zapotecos de Zaachila y mixtecos de Cuilapan, la hegemonía en los valles centrales, como nos señala este autor: «La unificación política del valle de Oaxaca no se realizaría hasta la conquista española». Más bien, la expansión y dominio mexica en Oaxaca aceleró la fragmentación, desplazamientos, guerras y luchas entre élites zapotecas por establecer o mantener el poder. De este tiempo, el tributo de Ixtepeji a los aztecas.

No obstante, esta confederación no evitó los enfrentamientos armados, que al decir de Ximénez eran «sin cavsá ni rason alguna, mas de solo exercicio», con los de la

⁸⁷ Ximenez Ortiz, *op. cit.*, p. 16. Pérez García y Kearney mencionan también a Zoquiapan, lo cual suena plausible sólo que la *Relación* no lo hace explícito.

⁸⁸ Whitecotton, *op. cit.*, p. 100

Chinantla, Chicomezúchitl, Zooquiapan y otros. Ixtepeji sostuvo enfrentamientos contra Cuilapan, nos dice Rosendo Pérez: «disputándose el área de Tlalixtac y [con] Chicomezúchil, a quién le cercenaron buena parte de sus tierras»⁸⁹.

La diferenciación social la podemos ver en la diferencia de atuendos durante las batallas: los Señores y Caciques vestidos con unos sayos o casacas largas de algodón estofado llamadas «ychcahuipiles», armados con porras y macanas y rodela de cañas macizas y trenzadas; por su parte, los hombres del pueblo llano combatían desnudos, armados «solo con macanas o porras o baras tostadas y sus rodela».

A la guerra iban cantando, envueltos en la repetición hipnótica del teponaztli y el tambor, llevando a su ídolo en medio. Al primer infeliz enemigo capturado lo sacrificaban a su ídolo y ahí lo dejaban. Al resto de los prisioneros de guerra los llevaban a Ixtepeji donde los habitantes, nos dice el escribano de Ximénez:

Se juntaban todos y se yban a sus oráculos y sacrificios con muchas plumas verdes y coloradas, y lleuauan a todos los cabtivos y alli delante del ydolo bailauan y se regocijauan y sacrificauan los dichos cavtiuos y después de muertos les sacavan los coraçones y los hechauan y presentauan al ydolo y le bañauan con la sangre y quarteauan al dicho cavtiao y lo guisauan y se lo comian, y asi hazian los contrarios a ellos.⁹⁰

Los conflictos entre Tlalixtac e Ixtepeji son de muy largo tiempo, aún en la actualidad, y fundamentalmente se ha tratado de una lucha por el territorio, por el dominio. Así no los relata don Pío:

—Según versiones, porque no hay nada escrito, Coquelay vivió aquí. Su hermano en Tlalixtac, mas no sé cómo se llamaba aquel hombre. Los intereses los tenían juntos, entonces dice el de Tlalixtac: ¿cómo le hacemos para repartir nuestros intereses? Coquelay le dijo a su hermano: Tú sales a

⁸⁹ Pérez García, *op. cit.*, t. II, p. 270

⁹⁰ Ximénez, *op. cit.*, p. 18; las cursivas son mías.

tal hora de Tlalixtac y yo salgo a tal otra de Ixtepeji y a donde nos encontremos ahí marcamos a diferencia. Serán nuestros límites. De ese lugar para allá será tuyo y de ese lugar para acá será mío.

Pero al de Tlalixtac según que le agarró el sueño y no madrugó. Y Coquelay salió a la hora que habían quedado y se fue. Se encontraron donde le dicen *Tabadi*, la orma para acá de donde está ahora la desviación a Huayacán. Por eso cuentan los viejos que hasta ahí pusieron o iban a poner la mojarrera. Y desde ese tiempo no quedó conforme Tlalixtac de Cabrera con sus límites. Pero tampoco el de Tlalixtac aceptó que tenía la culpa.

La vida entonces

Con el tiempo Ixtepeji se convirtió en el pueblo más poderosos de la región. Dos datos nos lo demuestran: su densidad demográfica en la época prehispánica y el dominio regional. Veamos el primero. Ximénez nos dice que antes de la Conquista tenía aproximadamente 10 o 12 000 habitantes⁹¹. Lo cual es una enormidad: Markman y Winter sugieren a partir de la evidencia arqueológica encontrada, que en el periodo Clásico (200 a 900 d.C.) Ixtepeji el Viejo seguramente aglutinaba el asentamiento del pueblo, pero que para el periodo Posclásico era la cabecera política de una entidad dispersa, como parte de una «organización espacial centripeta», y la poca evidencia directa hace pensar que los cálculos demográficos de don Ximénez son algo exagerados⁹². Pero más allá de la exactitud, los datos de que disponemos para fechas posteriores nos dicen que hasta antes de la revolución de 1912 Ixtepeji fue la comunidad con mayor población en la Sierra⁹³.

Burgoa apuntó que los pueblos serranos, por su pobreza e impenetrabilidad montañosa, «generalmente estaban menos civilizados, menos desarrollados políticamente y más inclinados a la "idolatría" y la superstición» que los del Valle. Una región de

⁹¹ Ximénez, *op. cit.*, p. 12.

⁹² Markman y Winter, *op. cit.*, p. 38.

⁹³ Pérez García, *op. cit.*, t. I, p. 190.

«asentamientos de simples campesinos». Chance sugiere que las unidades políticas tal vez se aproximaban a la organización de Estado o «jefaturas»⁹⁴.

En la sociedad ixtepejana, como en el resto de la Sierra Norte, al parecer no había esclavos o siervos dependientes.

Sobre la organización política local nada se dice en la *Relación de Itepeji* pero sí en la de Teococuilco, comunidad vecina que al igual que Itepeji es de las más antiguas de la región. Así pues, consideraremos la síntesis que Whitecotton hace de la figura del poder presentada en la *Relación de Teococuilco*, y pensemos en la proximidad geográfica y cultural de ambas comunidades zapotecas serranas: el cacique, o príncipe como lo llama este autor, tenía por asistente a un familiar mayor que hacía de intermediario entre el cacique y «todos los asuntos de guerra, demandas de los habitantes y embajadores de otras partes»; era también una especie de vocero de las decisiones del príncipe hacia otros nobles. Los asuntos directamente relacionados con el pueblo llano eran atendidos por los *tequitlato*s, o gobernantes de los pueblos sujetos a la cabecera donde residía el cacique.

El poder absoluto acordado a ese príncipe destaca aún más por el hecho de que cualquiera que se presentase ante él debía quitarse los zapatos y mantener la cabeza baja durante toda la entrevista.⁹⁵

Chance señala que en Villa Alta nebuloso «no todas las comunidades de la Sierra contaban con un gobierno individual y jerarquías sacerdotales». Entre los Bijanos, era común que ambos poderes fueran encabezados por una misma persona.⁹⁶

Los habitantes de los pueblos bajo el dominio de los Señores en Itepeji les entregaban tributo, además de que para cumplir con los tributos hacia los mixtecos y mexicas, el cacique de Itepeji enviaba a algunos de sus súbditos con el de Tehuantepec para que trabajaran para él y obtuvieran los artículos exóticos requeridos en los tributos.

⁹⁴ Chance, *op. cit.*, p. 31

⁹⁵ Whitecotton, *op. cit.*, p. 160.

⁹⁶ Chance, *op. cit.*, p. 33

Los materiales empleados en las casas de los *bene tzyela* justo antes de la Conquista no debieron ser muy distintos a los que Ximénez Ortiz describe a finales del siglo XVI y que se mantienen hasta la mitad del siglo XX: muros de adobe, cimientos de piedra, piso de tierra y techo de paja, además de rústicos jacales armados de costera, «por ser los naturales pobres y no dárselos nada por hacer casas y edificios»⁹⁷.

La estratificación social en Ixtepeji posiblemente fue como la típica mesoamericana: la nobleza: cacique, o *Coque* y principales; el sacerdote; y el macehual, o *Benegüicha*, vecino, compañero, plebeyo⁹⁸; y esclavos, capturados en las guerras para su sacrificio⁹⁹. La mayoría «eran campesinos libres comprometidos en actividades agrícolas de subsistencia independiente»¹⁰⁰. Aunque este modelo estaba presente pero sin mucho desarrollo, donde los dirigentes concentraban poca riqueza¹⁰¹. La gente, nos dice Ximenez, se vestía de la siguiente manera:

Traían de hordinario vnas mantas de nequen con vnos masteles de algodón que son vnas toallas con que se tapauan que los servía de caraguel y las yndias trayan vnas naguas de manta de nequen hasta la rodilla y vnas camisetitas que llaman «guipiles» de lo propio, y así los indios y las yndias andauan desnudos¹⁰².

Sus casas eran de adobe y paja, sin techo¹⁰³.

Y sobre su alimentación nos dice:

Comían tortillas o tamales y algun chile no mas, y vna vez en el año ques quando cogian sus sementeras matauan vna gallina o gallo o vn

⁹⁷ Ximénez, *op. cit.*, p. 21

⁹⁸ El estrato de mayenque, siervo dependiente o terrazguero es muy probable que no existiera, por lo menos en Villa Alta; sobre los esclavos, se sabe de un par de niños con esta condición al servicio del cacique de Yagavila, en el sector Rincón; Chance, *p. op. cit.*, 33

⁹⁹ También se menciona esta práctica de capturar enemigos en las guerras para usarlos en ceremonias donde se incluían sacrificios humanos en las Relaciones de Teitipac, Huizto, Miahuatlán y Tehuantepec, Whitecotton, *op. cit.*, p. 172.

¹⁰⁰ Chance, *op. cit.*, p. 33

¹⁰¹ *ibid.*, p. 36; Whitecotton, *op. cit.*, p. 152 y ss.

¹⁰² Ximenez, *op. cit.*, p. 18 y 19

¹⁰³ *ibid.*, p. 13

perro y si podían coger algun venado o conejo o otra caça comian entonces del, llauando ante todas cosas a su ydolo las primicias de lo que cogian y mataban, para su comer, por manera que en todo biuian muy sujetos.¹⁰⁴

Ximénez describe a los ixtepejanos como «poco curiosos y rudos de entendimiento», además de afectos al pulque, horrible vicio que les hacía «salir de juicio»¹⁰⁵. Sin embargo, como se dijo arriba, hay evidencia de cerámica de los periodos Clásico y Posclásico, lo cual es indicativo de hasta qué punto la supuesta torpeza de esta gente. Este dato cobra importancia si atendemos a la afirmación de Chance sobre la casi inexistencia de artesanos de tiempo completo en el área de Villa Alta previo a la Conquista¹⁰⁶. ¿Podremos suponer una relativa especialización económica en Ixtepeji en comparación con Villa Alta en el mundo nebuloso?

La gente hablaba normalmente zapoteco y algunos también el náhuatl.

Al inicio de la Colonia Ixtepeji tenía cuatro caminos hacia el exterior: uno hacia Tlalixtác y de ahí a Oaxaca; otro hacia la Chinantla; uno más a Zoquiapan; y finalmente a Chicomezúchitl. Eran, a decir de Ximénez, «torcidos y asperos de andar», por esta razón, sólo algunos ambiciosos españoles que iban de Oaxaca por madera se aventuraban en ellos.¹⁰⁷

Ay cantidad de gallinas de Castilla y de la tierra que se crían el el, aunque ay tigres y leones y gatos cervales y zorras que las comen, por estar junto al monte, y ay cantidad de benados en ellos y por la aspereza de las montañas, no se toman.¹⁰⁸

Por ser los naturales poco curiosos y no dados a la caza, ni siquiera con flechas y arcos pues no los sabían usar.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 18 y 19

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 13

¹⁰⁶ Chance, *op. cit.*, p. 33

¹⁰⁷ Ximénez, *op. cit.*, p. 14 y 16

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 20

Según cuenta la *Relación de Iztexepi*, cuando el hombre se quería casar le echaba el ojo a la mujer de su preferencia y si era doncella, les pedía permiso a los padres de ella, de aceptar éstos, porque vieran con buenos ojos la relación, llevaban a la muchacha a la casa del hombre. Pero si la mujer no quería:

La llevaua por fuerza o por engaños y la encerraua o llevaua a los montes, y así después de averia lleuado la aplacaua y bolvia a casa de sus padres y yban todos a sacrificarse a su ydolo y a comer y beuer hasta enborracaharse todos.¹⁰⁹

Y sobre el matrimonio:

Casauanse todas las vezes que querian, conforme a la calidad y posibilidad de cada uno y si las hallauan en adulterio no las matauan mas de hecharlas de sus casas y entregarlas a sus padres por afrenta de que su hija era mala muger.¹¹⁰

Mecánica del dominio

Ahora bien, sobre el dominio regional tenemos que:

Durante los últimos años que precedieron a la Conquista, en el periodo de transición y pocos años después, la región estuvo gobernada por los ascendientes y descendientes del cacique Coquelay, de Ixtexepi. Su extensión se extendía a cuarenta pueblos, y su designación era la de abuelo o abuelos.¹¹¹

Si bien Ixtexepi dominaba 40 pueblos antes de la Conquista española, en términos comparativos con los señoríos mixtecos como el de Tututepec —señalaría Ma. de los

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 18

¹¹⁰ Jiménez, *op. cit.*, p. 18; Whitecotton nos dice que esta era una práctica común entre la nobleza de Teococuilco, Huitzo y Tehuantepec, entre otros; *op. cit.*, p. 165.

¹¹¹ Pérez García, *op. cit.*, t.II, p. 11

Ángeles Romero— el poder de aquel era pequeño y su organización social y política estaba menos estratificada¹¹². En la Sierra Norte los cacicazgos más poderosos se ubicaban entre los zapotecos bixanos de Choapan. Los pueblos que después formarían el distrito de Villa Alta tributaban al imperio zapoteco de Xaltepec, a su dependencia Nanacatepec y a Guascaltepec¹¹³.

Frente a la expansión azteca, iniciada en los territorios del actual Oaxaca en el periodo de Moctezuma I, entre 1440 y 1464¹¹⁴, la región quedó dividida, por decirlo de alguna manera. El etno-historiador John Chance sostiene que el área de Villa Alta colonial, continente de casi toda la Sierra Norte actual¹¹⁵, nunca estuvo incorporada al imperio de la Triple Alianza¹¹⁶. Pero la información de que disponemos nos dice que Ixtepeji sí pagaba tributo a los mexicas. Informa el corregidor Ximenez Ortiz:

...ciertos *mexicanos* los sujetaron por mandato del SEÑOR de MÉXICO que a la sazón hera que podra aver cerca de dozcientos años, y después de los *mexicanos* vinieron contra ellos ciertos indios *mistecos* de los pueblos de *Tutotepeque* y *Achutla* y *Taxiaco* y los empezaron a inquietar con guerras, y los sujetaron a tributarles así a los *mexicanos* questauan en *Guaxaca* por Moctezuma, y a los *mistecos* por el señorío que sobrellos tenían, temiéndose de los vnos y de los otros...¹¹⁷

Al señorío de Tututepec, cuyo rey se creía entonces era el más rico de todo el Anáhuac, según el padre José Gay, también le tributaban los señores de Teococuilco,

¹¹² Romero, *op. cit.*, 24

¹¹³ Chance, *op. cit.*, p. 31

¹¹⁴ Geist, Ingrid, s/f, «¿El águila como alegoría del otro?», en *Cuicuilco*, p. 28; Del Paso, en una nota al pie, señala para Moctezuma el Viejo el periodo de 1440 a 1469, según el código Mendocino, Ximénez, *op. cit.*, p. 16

¹¹⁵ Incluía los actuales ex-distritos de Villa Alta, Choapan, el occidente del distrito Mixe y la parte oriental del de Ixtlán. Chance, *op. cit.*, p. 24

¹¹⁶ A pesar del centro de comercio azteca en Tuxtepec y las batallas que éstos tuvieron con mixes, zapotecos y chinantecos, ninguno de los grupos étnicos de lo que sería Villa Alta colonial les pagó tributo, incluso en el mapa de un tal Barlow sobre el imperio azteca señala a las zonas mixe y zapoteca como "fronteras incómodas". Algunos pueblos chinantecos, como Usila, si estuvieron sujetos a la Triple Alianza. Chance, *op. cit.*, p. 32.

¹¹⁷ Ximenez Ortiz, *op. cit.*, p. 16

Teotitlán y Miahuatlán¹¹⁸. Chance anota que la pobreza por un lado y la falta de nexos entre los caciques locales y los dominadores mexicas fueron las dos principales razones de la no incorporación de Villa Alta en el pago de tributo¹¹⁹. Esto nos hace pensar, ¿fue sólo la cercanía a Huaxyacac de Ixtepeji lo que permitió el sometimiento o bien, a diferencia de Villa Alta, Ixtepeji resultaba atractivo, no era tan pobre como sus vecinos, o sí había contactos o patronazgo entre aztecas y Coquelay? Es como si Ixtepeji hubiera seguido un patrón de sometimiento como el del Valle, donde el cacique negocia con los nuevos Señores, para mantener el mayor control posible dentro del recién estrenado escenario. De cualquier manera, la condición tributaria de Ixtepeji, como "jefatura" de 40 pueblos de la región¹²⁰, nos hace pensar en una estructura político social más cercana a la del Valle que a la del resto de la Sierra, quiero decir, mayor estratificación y complejidad¹²¹. Aunque no deja de ser cierto que «las jerarquías sociales eran más simples en la sierra que en el Valle de Oaxaca y en la Mixteca»¹²². Así es que parte del sector sierra fue el único en la región sometido a un régimen imperial previo a la Conquista¹²³. Y digo una parte porque, como señala Gerhard, Capulápan y Chicomezúchitl estaban en guerra con Ixtepeji, «y por lo tanto pueden haber estado fuera del alcance de la Triple Alianza»¹²⁴. Sobre el tributo entregador por los de Ixtepeji tenemos que:

Les pagauan de tributo oro baxo y plumería verde y benados, que
tomauan en los montes y mayz y gallinas de la tierra, y leña, acudiendo

¹¹⁸ Gay, *op. cit.*, p. 43 y 44.

¹¹⁹ Chance, *op. cit.*, p. 32.

¹²⁰ «El pueblo [de Ixtlán] estaba ligado por lazos de convivencia o conveniencia con los mandones de los pueblos cercanos, reconocían como autoridad inmediata superior al cacique de Ixtepeji y en segundo grado superior al de Zaachila», Pérez García, *op. cit.*, t.I, p. 241.

¹²¹ Las cerámicas encontradas en lo que fue Ixtepeji el Viejo, hoy San Pedro Nexicho, nos podría indicar cierta especialización del trabajo y complejidad social. Chance dice que en general la sierra era un conjunto de asentamientos agrícolas sin gran especialización, como la de artesanos de "tiempo completo".

¹²² Chance, *op. cit.*, p. 33.

¹²³ Sin embargo, hay que recordar que había imposición entre pueblos vecinos geográfica y étnicamente, como los pueblos en el norte y noreste de la antigua Alcaldía mayor de Villa Alta, que en la época previa a la Conquista sostenían al imperio zapoteco de Xaltepec. Chance, *op. cit.*, p. 31.

¹²⁴ Gerhard, *op. cit.*, p. 162.

con servicios personales a los *mexicanos* en *Guaxaca*, y esto que así tributaban lo pagauan sin horden ni razón alguna porque dauan los indios que les pedian y pagauan su tributo quando se lo pedian: vnas vezes de año a año y otras menos tiempo y otras mas como lo querian lo señores que los tenían sujetos, y que la plumeria y oro que así tributaban lo yban a buscar a *Teguatepeque* y a la provincia de *Soconusco* e *Guatemala*, arquilandose en cargar mercadurias de marcaderes y en beneficiar y cultivar tierras en la dicha provincia donde se detenian seys y siete meses y vn año, y otros se ocupaban en lo que por los Señores y Caçiques deste pueblo les hera mandado, y por lo susodicho les pagaban oro y plumas verdes, y esto trayan y guardauan para pagar su tributo, y por tener dos Señores a quien acudir con los dichos tributos muchas vezes quedauan confusos, y no osauan rebelarse contra ellos porque no los destruyesen a todos¹²⁵.

La navaja divina

Al parecer, cada señorío, pueblo o ciudad-Estado zapoteco tenía una deidad como particularmente importante, con la cual sentían una especial afinidad y a quien realizaban sus principales ceremonias. En la comunidad serrana de Teococuilco la fiesta en honor tal vez a *Coquibezelao*, era cada 260 días, correspondientes al calendario ritual. En Zoquiapan era *Coquenexo*, «Señor de la multiplicación»; y en Atepec a *Quezelao*, «proveedor de las estaciones», posiblemente otra manifestación de Cocijo¹²⁶.

Participaban en Teococuilco todos los habitantes con ofrendas de codomices, plumas y piedras preciosas que entregaban al sacerdote. En la cima del cerro *Qurazee* realizaban los sacrificios, horadando lengua y orejas, y pidiendo por la salud del pueblo, las lluvias y las cosechas.

La fiesta duraba tres días: iniciaba en la noche de la víspera, luego el día sagrado y finalmente, otro día hasta en la noche, para el recalentado prehispánico.

¹²⁵ Ximenez Ortiz, *op. cit.*, p. 16 y 17

¹²⁶ Whitecotton, *op. cit.*, p. 179-183

Las antiguas prácticas religiosas tenían como centro una navaja negra, de mayor tamaño que un codo, sin figuras grabadas, al que adornaban con ricas plumas verdes. Este ídolo era llevado a los cerros altos y a los cues, además de encabezar las batallas.

...la manera del sacrificio y oráculos que tenían hera, puesta la dicha piedra navaja en el cu o altar de piedra, se hincaban todos delante del de rodillas y con unas navajuelas agudas o pedemales se cortaban las orejas y narices y las lenguas, y se las horadaban y pasaban por los agujeros muchos palillos y despuntándose las orejas y becos, y otros las partes secretas, y la sangre que se sacaban la ofrecían al dicho ydolo; y los enfermos que no querían sacarse sangre sacrificaban y degallaban gallinas de la tierra y gallos y perros y bañaban con la sangre destes animales a su ydolo aunque tenían por mas santo al que mas sangre se sacaba para dicho ydolo; entre ellos no tenían sacerdotes ni hazian fiestas mas de conforme a la devocion que cada uno tenía y cuando le parecia.¹²⁷

En primer lugar, debemos hacer notar que esta era la forma normal que adoptaban las ceremonias religiosas. Sabemos que en las comunidades serranas de Betaza y Yalálag tenían una cueva llamada *Biloag* donde estaba un ídolo sahumado de copal ante quien sacrificaban gallos y gallinas de la tierra. En Lovani tenían un ídolo llamado *Yaxila*. En Tecpinapa el ídolo de piedra medía dos varas de altura y tenía la forma de un rostro. En Yagalaxi había una piedra «de extraordinaria figura» montado sobre una base de mampostería. En Yaxoni había dos piedras de diferentes tamaños, con narices, ojos y boca. También en Roayaga tenían su ídolo de piedra con los ojos y nariz marcados. En Lachixila eran tres los ídolos. El de Yovego tenía una forma que semejaba la de un animal. Y en Taguá, se dice que tenían siete lugares con sus respectivos ídolos y que tal vez el orden de los sacrificios entre ellos estaba dictado por el calendario¹²⁸.

¹²⁷ Ximenez Ortiz, op. cit., p. 17. En una nota al pie nos dice que la navaja negra era el emblema del dios Itztlí, «el segundo de la serie de los nueve Señores o Acompañados de la noche».

¹²⁸ Alcina Franch, op. cit., p. 114-116

Por otra parte, la ofrenda consistente en el sacrificio de gallos y gallinas de la tierra, perrillos, así como plumas de pájaros de Chiapas, eran de lo más común en la Sierra Norte. A los perrillos se les sacrificaba para luego ser comido¹²⁹.

Se dice que no había sacerdotes ni persona especializada en la conducción de los diálogos con lo divino. Es difícil creerlo cuando esa figura al parecer era común en las principales poblaciones. ¿No será que más bien, ocultaron la existencia de algo así como sacerdotes, al igual que en otras comunidades? Porque el reconocer que antes hubo significaría automáticamente que podría seguir habiendo; que al momento de la entrevista esas personas continuaban las antiguas prácticas, conocidas como *Maestros o letrados*, activas en la clandestinidad durante los primeros siglos de la Colonia. Parece que la decisión fue ocultar la existencia e identidad del sacerdote o su sucedáneo, para proteger su vida pero sobre todo proteger conocimientos y prácticas eje¹³⁰. Esta idea se refuerza cuando leemos lo dictado por el corregidor a su escribano en 1579, luego de las simulaciones y ocultamientos en las respuestas de los ancianos entrevistados:

No saben ni tienen experiencia de yervas ni rayzes ni piedras para curarse ni vsan de ningunas medicinas y si acaso alguno dellos se descalabra o hiere en alguna parte del cuerpo se cura con queso de aguacate raydo y hecho poluo, y sal, y se la pone en la herida y con ello sana sin hazerse otro ningun beneficio mas deste.¹³¹

Sólo menciona una cura superficial de una herida externa, por lo general demasiado visibles. Eso es lo único que los funcionarios coloniales podían ver, y lo único que los ixtepejanos a través de sus actos cotidianos y los ancianos en esa entrevista les permitían ver. Al negar la posesión de un conocimiento detallado y sistemático del

¹²⁹ *Idem*, p. 128 y 129

¹³⁰ Alcina Franch sospecha lo mismo para el caso de Yagavila y Metepeque: en la primer comunidad los aldeanos informaron a las autoridades coloniales que no había maestros ahí, por lo que consultaban a los de pueblos vecinos; y en la segunda, se dijo que no había maestros porque toda la gente en la comunidad aprendió los ritos de sus padres y abuelos, así que tal figura era innecesaria; en ambos con probabilidad, nos dice este autor, "los testigos están tratando de ocultar la existencia de los verdaderos letrados en sus comunidades"; p. 73

¹³¹ Ximénez, *op. cit.*, p. 19

entorno natural con el que llevaban, como vimos, poco más de bastante tiempo en interacción, cobijados por ese entorno, lo que los ancianos y la gente de Ixtepeji en general hacían era mantener en secreto sus ceremonias religiosas y sus prácticas curativas. Hacer al conocimiento y a sus ejecutantes *invisibles*: estrategia de permanencia¹³².

Vivian y viven rodeados de boscosas montañas, «cercados de cerros asperísimos y altos», en especial por tres —como anotó Ximénez— el de *Yztepexic*, al poniente, de donde derivó nombre del pueblo; el de *Tlatzixco*, «corre de norte a sur y ba por su cordillera cercando todo», y el *Tlatzia*, al noroeste, correspondientes a los primeros asentamientos narrados en la *Relación*. Pero también nuestro corregidor, al describir el clima no deja de advertir la profunda relación que los *bene tzyela* reconocían entre las montañas, el pueblo y el cielo: En invierno, a pesar de la serranía, siempre «están los cielos claros y serenos», pero en verano, desde la llegada de las aguas —con «los primeros aguaceros que caen por Pasqua de Flores [cuando] suelen salir de la tierra vnos vapores espesos a manera de neblinas por las mañanas que no son de ningun efecto»— hasta el fin de la temporada, siempre están nublados y sólo raramente se puede ver el

¹³² Del periodo Colonial, Álvaro Estrada llama la atención sobre dos actitudes de los conquistadores: por una parte, el uso de plantas curativas en los pueblos sometidos fue motivo de «atención, estudio —y condena— por parte de los escritores, botánicos y médicos de Occidente»; por la otra, desde el Tribunal del Santo Oficio y después desde el púlpito de la iglesia, se reprimió a quienes practicaban la ingestión de semillas, cactus y hongos (*ololuhqui*, *péyotl* y *teonanácatl*, respectivamente) con fines curativos y religiosos. Ambas habrían llevado al antiguo Sacerdote, Brujo, al chamán, a los curanderos, al Sabio, a replegarse en la clandestinidad con sus artes de ver y sanar. En una entrevista realizada por ese autor a Gordon Wasson, éste último nos dice:

«Sin duda que los informantes de los cronistas no dijeron todo lo que sabían acerca de las varias plantas alucinógenas que conocían y daban uso porque lo impedía el principio de no revelar a ningún extraño a la comunidad los secretos religiosos. Y es que ahora se sabe que la ingestión de tales plantas en el pasado, siempre estuvo ligado a la religión». Cfr. Estrada, 1989, *Vida de María Sabina. La sabia de los hongos*, 7ª ed., México, Siglo XXI, p. 21 y 22.

Aguirre Beltrán también destacó la peculiar mirada católica que no veían otra cosa que demonios en las prácticas curativas y religiosas del Nuevo Mundo. En suma, escribe Estrada, ni los nativos «revelaron todo lo que sabían ni los cronistas pudieron despojarse de sus prejuicios» (*idem.*) Aunque no estoy tan de acuerdo en que mantuvieron sus prejuicios, por lo menos no intactos: el hecho de que despertara interés entre los estudiosos coloniales nos habla ya de una disposición, claro está, en el esquema estratégico de la Corona y sus funcionarios, pero me parece también que ahí los cronistas mostraron cierta apertura, interesada, OK, ¿pero qué apertura hacia el otro no lo es?

cielo, las estrellas o la luna, «y esto dicen que causan las montañas y cerros que están juntos al dicho pueblo»¹³³.

Aunque no se refiere a Ixtepeji y más bien corresponden a una fecha inicial de la Colonia, sabemos que para curar enfermedades en otras comunidades de la Sierra Norte se utilizaba una hierba llamada *amuigua*; también se utilizaba el palo de *cacalozúchitl*; una bebida de *cuavetao*; o bien, plantas como el *yaloxochitl*, la corteza de *chichicpatl*, *quananay*, *coquee* y *coanatte*.¹³⁴

Whitcotton nos dice que la división entre sacerdote y señor secular es común en Mesoamérica posclásica. Y que los sacerdotes eran uno de los estados en las sociedades zapotecas (los otros son los príncipes y macehuales). En Teococuilco, por ejemplo, los sacerdotes eran reclutados entre la nobleza y eran hijos de principales, además «tenían una dignidad especial en cuanto no se emprendía nada vital para la comunidad sin consultarlos», con un respeto similar al del cacique. Eran consultados por los Señores para emprender una guerra, una enfermedad o un casamiento, en la medida que eran quienes conocían el uso de los calendarios.

La función del sacerdote era consultar a los dioses y transmitir sus designios a los hombres, mediante un proceso donde se caía en éxtasis, con alucinaciones auditivas y visuales, quizá con la ingestión de hongos¹³⁵.

La casa de los Dioses

José Alcina Franch opina, a partir del estudio de documentos coloniales del siglo XVII, que posiblemente los distritos próximos a Sola de Vega, Villa Alta y en general en la Sierra Norte, tenían en tiempos precolombinos una misma «iglesia», con un panteón sagrado y ritos semejantes. Sin embargo, este sistema religioso habría entrado en descomposición luego de la Conquista, y es posible advertir mezclado en él, debajo y en medio de este deterioro, la persistencia de un «sistema mágico» antiquísimo, lo que nos hablaría de la existencia, en el mundo nebuloso serrano, de dos sistemas interrelacionados

¹³³ Jiménez, p. *op. cit.*, 21

¹³⁴ Alcina Franch, *op. cit.*, p. 164

¹³⁵ Whitcotton, *op. cit.*, p. 167

con diferentes lógicas y dinámicas: el religioso, marcadamente deteriorado luego de la invasión ibérica; y el mágico, más antiguo y conservador.¹³⁶

Los sacerdotes empleaban al menos tres métodos para orientar a las personas y a la comunidad en los asuntos delicados, comunicándose con lo sobrenatural: la ingestión de hongos y otras sustancias productoras de «visiones»¹³⁷, la echada de suertes para predicciones, seguramente con granos de maíz; y los calendarios, donde se especifica la bondad o maldad de los días.¹³⁸

Los Dioses

Si bien, había dioses que influían en determinadas actividades o espacios, manifestaciones de las fuerzas que fluían en el universo donde los hombres habitaban su mundo, estos dioses no eran otros que los nacidos de lo Innombrable, *Coqui Zee* o *Coquixilla* o *Pijetao* o *Pije Xoo*: Lo Sin Principio ni Fin, lo Incognoscible, Principio Supremo, la Fuente del tiempo, Señor Infinito, el no representable¹³⁹. En este dios Trece se reúnen la infinitud y el poder de creación «del todo» y podemos establecerle ciertas semejanzas con el concepto azteca de *Tloque Nahuaque*.¹⁴⁰

Coqui Zee: la fuente unitaria expresada en la multiplicidad de dioses. Dioses diversos como los hombres, escribe Whitecotton, en aspecto, organizados en grupos con

¹³⁶ Uno de los datos en que se apoya este autor para hablar de una «iglesia» zapoteca prehispánica está, por ejemplo, en un documento colonial donde se habla de un grupo de «maestros» en Betaza, comunidad serrana, encargados de labrar las imágenes divinas, como una especie de «clero especializado», «de carácter más bien amplio y con múltiples grados», Alcina Franch, op. cit., p. 66 y 71.

¹³⁷ Robert Wasson identifica al hongo *Amanita muscaria* como al «dios-planta» de los antiguos arios, mencionado en el *Rig Veda*; también venerado por los mayas y mencionado en el *Popol Vuh*; esta planta fue adorada por los nahuas y los algonquinos de Norteamérica; los ugrios de Ob; los samoyedos y los fineses; los lapones y otros. Adecuadamente, este autor señala que el término «alucinógeno» es inapropiado por suponer de inicio una mentira y propone el de «enteógeno», o «dios generado dentro». Sus efectos son el aumento de la fuerza física y mental, además de producir visiones. De un testimonio recabado en 1955 en San Agustín Loxicha, se puede suponer que desde la antigüedad existe ahí, y posiblemente en otras regiones zapotecas, la creencia de que el origen de los hongos enteógenos deriva de la unión sexual del rayo con la tierra; Wasson, et. al., 1996, *La búsqueda de Perséfone, los enteógenos y los orígenes de la religión*, México, FCE, p. 34, 35, 51 y 52.

¹³⁸ Alcina Franch, op. cit., p. 68.

¹³⁹ Whitecotton, op. cit., p. 189.

¹⁴⁰ Alcina Franch, op. cit., p. 97 y 98.

diferentes poderes, jerarquías e intermediaciones entre ellas. Algunas de las divinidades tenían sus contrapartes femeninas¹⁴¹.

Coqueelaa o *Coque Bezelao* era el dios masculino del inframundo y la muerte; su pareja era *Xonaxihuilia* o *Xonaxi Gualapag*, diosa del inframundo. Aquel recibía las múltiples cualidades de ser dios padre, dios del infierno, de la muerte, dios y abogado de la tierra, dios de las riquezas y la suerte, abogado de la grana y dios de las gallinas. Esta es la divinidad mencionada como principal en la comunidad serrana de Teococuilco. En el panteón azteca esta pareja corresponde con *Mictlantecuhlli* y *Mictecacihuatl*.¹⁴²

Pitao Cozobi o *Betao Yazobi*, dios del maíz, de la agricultura y en general de todos los alimentos vegetales, por esta razón, está fuertemente vinculado con el dios de la lluvia y su representación está asociada con el dios murciélago y el dios mono. Entre los aztecas equivaldría a *Centéotl*.¹⁴³ En el panteón sagrado de los zapotecos del Valle, inicia con *Pitao Cozobi*, dios del maíz y de los mantenimientos. Otras representaciones muy «visibles» son las de *Pitao Cosobi*, dios del maíz, vinculadas con otras deidades en el llamado «complejo de maíz», donde se incluyen representaciones del murciélago y el mono.

La pareja *Nohuichana* y *Nosana* destaca por «su capacidad germinativa y generadora; son los creadores de los hombres, los peces y los animales». *Nohuichana* es la diosa de las preñadas y los partos, «la que hace a los hombres». *Nosana* por su parte, es la entidad masculina que si bien no tiene un papel en el parto sí lo tiene en la generación de la vida, no por nada en la serrana Zoquiapan era llamado *Coquenexo*, «Señor de la multiplicación».

Lexee o *Laxoo*: dios de los brujos, los ladrones, los sueños, los agujeros y los temblores.

Cocijo o Guzío

Sus atribuciones eran muy variadas y se le invocaba en situaciones muy diversas.

¹⁴¹ Whitecotton, *ibidem*.

¹⁴² Alcina Franch, *op. cit.*, p. 99 y 100

¹⁴³ Alcina Franch *Ibid*, p. 102

En los valles de Oaxaca las representaciones de *Cocijo*, Dios del relámpago y la lluvia, asociado a la fertilidad y la agricultura, han sido las más encontradas para el lapso que va de Monte Albán I hasta el IV. Era invocado en varios momentos del trabajo agrícola, pero también se le consideraba por extensión dios de las aguas fluviales, los peces y la pesca. También se le llegó a asociar con la sal, el fuego, la guerra y la muerte¹⁴⁴.

Cocijo era la deidad patrona en los valles¹⁴⁵ y muy probablemente también en la Sierra Norte de Oaxaca. Por ejemplo, sabemos que en la comunidad serrana de Atepec era llamado *Quecelao*. En Yatzachi el Alto se le conocía como *Betao Gocio*. En Betaza se le hacía un sacrificio en la milpa para propiciar las lluvias y era aludido como «el dios de las aguas», al igual que en Villa Alta. En Yagavila y Tiltepec era el dios del rayo¹⁴⁶. En la actualidad, en el área de Mitla, aún se mantiene la creencia en la efectividad del dios del rayo¹⁴⁷.

Cocijo quizá derive de *coxi* o *cosi*, rayo de luz, y *xoo*, movimiento; aunque también puede significar *linaje*¹⁴⁸. El Dios del rayo en los valles presidía los cinco puntos cardinales: norte, sur, este, oeste y cenit¹⁴⁹.

Estaba íntimamente ligado con el calendario, particularmente con el inicio del año solar, entre el febrero y abril de la cuenta actual.

Otros dioses zapotecos, aparte del sistema ideal de 13 (del que no tenemos evidencias completas para la región de estudio en el tiempo nebuloso ni durante la Colonia, a diferencia de otras regiones como Sola de Vega) son, por ejemplo, *Gobicha* o *Gubitzá*, dios solar de la guerra, que encuentra su correspondencia en los panteones purépecha y azteca como *Curicaveri* y *Tonatiuh*, respectivamente.

Las deidades zapotecas, evidentemente, guardan una estrechísima relación con las fuerzas naturales (muerte, vida, enfermedad, medicina) y con las labores de subsistencia (siembra, caza, pesca), pero, nos dice Alcina Franch, «muy escaso grado de desarrollo

¹⁴⁴ *ibid.*, p. 104-107

¹⁴⁵ Whitecotton, p. 185

¹⁴⁶ Alcina Franch, *op. cit.*, p. 107 y 108

¹⁴⁷ Alcina Franch, *op. cit.*, p. 108

¹⁴⁸ Whitecotton, *op. cit.*, p. 337

¹⁴⁹ *ibid.*, p. 185

espiritual —sol, tierra, infierno—, siendo excepcional el concepto de un dios supremo», como vimos, de *Coqui Zee*.

El sistema religioso zapoteco al parecer no se limitaba a los dioses principales, que en la Sierra Norte estaban ordenados a partir del calendario a diferencia de la Sierra Sur donde el orden era jerárquico, sino que se hallaba extendido hacia niveles más familiares e íntimos, a dioses locales ubicados en lugares como cerros, cuevas y en menor medida lagunas y fuentes de agua, donde residían los ídolos quienes «poblaron el contorno inmediato de las comunidades». La divinidad encarnada en los cerros era una noción generalizada «para toda la región norte de Oaxaca»¹⁵⁰.

Posiblemente, la figura de los Señores de los cerros resultan de la relación entre el dios jaguar zapoteco y el dios de las tierras y cuevas y determinan «el corazón del lugar». Como Alcina Franch señala, además de ubicar la residencia de algunos dioses en los cerros, el nombre del monte equivalía en otros casos a la deidad, incluso el cerro era la deidad misma, como en Yatzone, Yalagüi o bien, tenemos el famoso caso del cerro del Cempoaltépetl, en la zona mixe:

A quien le tienen «miedo y reverencia» para que los libre de culebras,
malos años, enfermedades y les ayude en sus milpas, o al que le piden
«salud y que no haya tempestades»¹⁵¹.

Los intercambios, como el tributo de alguien a su Señor o Cacique en tanto vasallaje, pertenencia y tal vez protección, además de darse entre las personas, también se realizaba con los dioses. Este diálogo liminal consistía, como ahora, en el ofrecimiento de ceremonias y sacrificios para obtener las bendiciones del cielo y la tierra. Faltar a este intercambio significaba para el hombre un perjuicio o un castigo. Legitimación de un orden social al proyectarse en un plano cósmico y de regreso¹⁵².

¹⁵⁰ Alcina Franch, *op. cit.*, p. 108- 118

¹⁵¹ Alcina Franch, *op. cit.*, p. 112

¹⁵² Whitecotton, *op. cit.*, p. 189

Qué tendríamos que buscar en las cuevas, estas son lugares sagrados de Nuestro Padre Dios. El espíritu de alguien ya finado me dijo que todos somos hijos de Dios, y que no hay que ofender al espíritu sagrado que resguardan las cuevas, porque no resistiríamos su fuerza, su energía. En las cuevas sólo podrán asomarse los hijos de Dios y no lo podrá hacer cualquier ser humano, perecedero, aunque en Huautla hay muchas cuevas¹⁵³.

El Tiempo

El calendario zapoteco, *piye*, al igual que el *tonalpohualli* mexica constaba de 260 días organizados en 4 signos presididos por *pitaos* (dioses) de 65 días cada uno, llamados *pije* (tiempo), *cocijo* o *pítao*; divididos a su vez en *cocij* o *tobicocij*, periodos de 13 días cada uno, a los que se asignaba un nombre específico.¹⁵⁴ Un artificio en el ordenamiento del universo. Tal vez, el más antiguo de Mesoamérica¹⁵⁵. Tenía diversos usos, entre ellos, la predicción de fenómenos. Una de las hipótesis señala que la duración de este periodo de 260 días corresponde quizás al de gestación humana¹⁵⁶.

Los sacerdotes manejaban los calendarios y eran consultados por la gente necesitada de conocer los días propicios e infaustos para determinadas actividades, como el poner nombre a un hijo; casarse; buscar una cura cuando se estaba enfermo o en la muerte de un pariente; en la construcción de una casa; para encontrar algún bien extraviado; durante un pleito; a la hora de sembrar o cosechar; al ir de pesca o cacería; o bien, durante una epidemia o en época de hambre¹⁵⁷. Hay días pesados más pesados que otros —dijo doña Chagua—, además, durante el día, hay horas buenas y otras no tanto, horas pesadas. Este calendario atomiza el tiempo, «convirtiendo al día en la unidad de referencia absoluta de la cronología».¹⁵⁸

¹⁵³ Aridjis, Homero, 1998, «Homero Aridjis y María Sabina: una conversación inédita», *Viceversa*, num.º 63, agosto, México, p. 18.

¹⁵⁴ Varese, *op. cit.*, p. 51.

¹⁵⁵ Whitecotton, *op. cit.*, p. 191.

¹⁵⁶ Duverger, *op. cit.*, p. 38.

¹⁵⁷ Alcina Franch, *op. cit.*, p. 77.

¹⁵⁸ Duverger, *op. cit.*, p. 39.

En el testimonio de un *letrado* de Yaa encontramos una descripción que posiblemente corresponde a la de estos calendarios:

Tenía en mi poder un cuero de gamuza a donde estaban pintados los dioses de nuestros abuelos que adoraron antiguamente [...] que mi padre [...] me dijo que lo guardase con todo cuidado porque era de nuestros abuelos.¹⁵⁹

El segundo calendario era el agrícola de 365 días conocido como *yza*, dividido en 18 lunas (*peo*), de veinte días cada una, luego de estos ciclos se le agregaban cinco días más. La combinación de ambos calendarios daban la cuenta larga de 52 años o eras, de finales aciagos.

Vestidos de hierro

Por el año de 1520 los de Ixtepeji supieron a través de los mixtecos de Cuilapan que habían llegado a México unos hombres vestidos de hierro, «que el agua o la mar los avia hechado en tierra, los quales se dezian ser hijos de Dios o del Sol¹⁶⁰»:

[Los de Cuilapan] enviaron a llamar a los señores y caciques deste pueblo [Ixtepeji] y a la gente del para que los fuesen a ayudar contra los dichos españoles que les venian a sujetar y así fueron a la dicha guerra por capitanes deste pueblo que a la sazón heran caciques deste pueblo...¹⁶¹

Combatieron, pero fueron derrotados. El mundo, su mundo, estalló como un cristal irrecuperable. La vida para entonces ya era un vacío.

El maestro Rosendo Pérez dice que en un documento conservado por mucho tiempo en el archivo municipal de Ixtepeji, se relataba que al llegar Hernán Cortés a México invitó al cacique Coquelay a combatir a los aztecas. Éste acudió con 200

¹⁵⁹ Cfr., Alcina Franch, *op. cit.*, p. 75

¹⁶⁰ Ximénex, *op. cit.*, p. 11

¹⁶¹ Ximénez, *op. cit.*, p. 12

hombres de los que sólo volvieron 20, pero que lograron el objetivo de poner a Cortés en el trono de Moctezuma; este logro fue premiado con la confirmación del título de cacique de 40 pueblos al hijo de Coquelay, quien fue bautizado con el nombre de don Juan Juárez Diego de Zárate¹⁶².

Según este autor, esto ocurrió dos años antes de que los invasores ibéricos penetraran el Valle de Oaxaca y que fue hasta entonces que fueron llamados por los de Cuilapan para el combate. Como en otros casos, el relato donde un grupo de serranos viajan al valle de México para aliarse o ponerse a las órdenes de Cortés me parece improbable. Más bien, da la impresión de que este tipo de relatos, elaborados con posterioridad a la Conquista, fueron una vía para reorganizar el sentido perdido y hacer comprensible y justificar de alguna manera los arreglos que los caciques hicieron con los vencedores. Aunque eso ya no lo sabremos.

Ciertamente, la concepción mesoamericana de una sucesión de creaciones previas inevitablemente aniquiladas antes de la creación definitiva puede encontrar en el relato sobre los gentiles una forma de actualización. Gente de raza distinta que vivió en el otro tiempo de otro mundo. La idea de los ciclos permanece: se ocultaron en la tierra los gentiles y llegó la Luz, Dios, el Cristo, la Guadalupeana. Otro sol da inició. Atrás y abajo quedan las ruinas del mundo antiguo destruido. Fin y principio, cambio. Pero aunque se plantea como el fin total de un mundo y la creación de otro, las fuentes nos indican que dentro del mito se contempla la continuidad de algunos elementos del mundo antiguo que permanecen: por ejemplo, el final del Sol 4 agua es lo que se llama un diluvio; sus habitantes se volvieron peces y todo monte pereció. Es decir, la superficie terrestre fue cubierta por un mar absoluto donde aprendieron a vivir los nuevos peces. Hay claramente una idea de continuidad o permanencia complementaria a la de cambio: otra vez, en el fondo, Quetzalcóatl y los señores del inframundo haciendo el pacto donde vida y muerte se miran a los ojos, mutuamente necesarias. Permanencia sobre un espacio y la vida en él, cambiando. «No sabemos si nuestros viejos dependieron de aquella raza o no —había dicho don Pío, refiriéndose a los gentiles— Yo pienso que a lo mejor sí.»

¹⁶² Pérez García, op. cit., t. II, p. 173 y 174

II. La invención del pagano

El dictador

Me vistieron y me dieron dinero. Yo sabía para qué iba a servir el dinero, iba a servir para hacerme *arrancar*. Cuando lo hubiera gastado debería procurarme más, si quería continuar. Lo mismo con los zapatos, cuando estuvieran usados debería ocuparme de que los arreglaran, o conseguirme otros, o continuar descalzo, si quería continuar.

Samuel Beckett, *El final*

Años después o la oscuridad

Anochece. Y Bernal Díaz del Castillo, con más de ochenta años, sordo y casi ciego, se acomoda en el sillón y organizando sus recuerdos para que lo vivido no se apague como un trémulo cabo de vela —cercana el alba—, dicta a su secretario:

Estando Cortés y otros capitanes con el gran Moctezuma teniéndole palacio, entre otras pláticas que le decía con nuestras lenguas doña Marina y Jerónimo de Aguilar y Orteguilla, le preguntó que a qué parte eran las minas, y en qué ríos, y cómo y de qué manera cogían el oro que le traían en granos, porque quería enviar a verlo (a) dos de nuestros soldados, grandes mineros. Moctezuma dijo que el oro lo traían de tres partes, y que de donde más oro solían traer era de la provincia de Zacatula, hacia el sur, y a una distancia de 10 a 12 días de camino; que

lo cogían en sus jícaras en que lavaban la tierra y que de ahí quedaban unos granos menudos de metal, y que al presente era traído de la provincia de Tuxtepec, cerca de donde desembocaron, y que lo toman de los ríos.

Que en este lugar hay buenas minas en territorio de gente que no le está sujeta, que se llaman chinantecos y zapotecos, y que si deseaba mandar a sus soldados él daría principales que los acompañaran¹⁶³.

Se detiene, calla. Por un momento deseó poder escribir como el historiador Francisco López de Gómara, con un estilo menos directo y tosco. Aunque se siente bastante agraviado por esos cronistas de segunda mano. Siempre será difícil vaciar la experiencia sobre un papel. Siempre la tentación de considerar a la representación como irreductiblemente real, incluso más que lo representado. ¿Qué recuerdos, cuál el orden? Ese notable problema.

Díaz del Castillo continuó dictando a su secretario en 1598 lo sucedido hacía más de treinta años (y en la radio de La Panadería uno escucha: *parece que fue ayer*): el nombramiento del capitán Pizarro para ir a donde Moctezuma decía y el regreso de aquel con una cantidad de oro equivalente a mil pesos. Lo que sería llamado Sierra Norte de Oaxaca recién mostraba sus relieves en los mapas, con líneas de oro y plata se trazaba su ingreso a la economía e historia planetaria.

Mortificados

Con la información proporcionada por Moctezuma y la avidez por los metales preciosos iniciaron las expediciones españolas en la Sierra (Cortés envió a ver qué onda primero¹⁶⁴). Pero la belicosidad de mixes, zapotecos y chinantecos, aunada al desconocimiento del exuberante entorno natural hicieron fracasar los tres primeros intentos de conquista desde Antequera y Veracruz.

¹⁶³ Díaz del Castillo, Bernal 1977 [1944]. *Historia verdadera de la Conquista de la Nueva España*. México, Porrúa, p. 658

¹⁶⁴ Chance, op. cit., 37

En 1521, al mando del capitán Briones unos doscientos hombres, entre españoles e indígenas, se internaron por primera vez en plan de conquista en la Sierra desde Tuxtepec, plaza tomada ya por Gonzalo de Sandoval, y se toparon de frente con los *Buini rixidza* de Tiltepec donde fue herida la tercera parte de la tropa¹⁶⁵.

La temporada de lluvias no fue la mejor para una conquista así que dos meses después de salir por el control total, en 1523, la tropa de Rodrigo Rangel regresó bastante enlodada, con su casco escurriendo y las barbas mojadas a esperar una mejor ocasión. Al siguiente año hubo un nuevo intento pero fracasó. Los zapotecos utilizaban su conocimiento del lugar para emboscar a los españoles como táctica defensiva favorita.

Según José Gay hubo una doble incursión poco después. La que entró por el norte, comandada por un tal Barrios, llegó hasta donde los de Tiltepec y se desbarató con siete muertos, incluido el señor Barrios. La otra, al mando de Diego de Figueroa, penetra el corazón de la Sierra y en 1526 fundan la Villa Alta de San Idelfonso, fortaleza estratégica entre zapotecos cajonos, rinconeros y posiblemente bixanos que guerreaban contra los mixes. Posteriormente cambiaron la ubicación de la Villa al lugar que ocupa hoy. Otro frente de guerra interna al momento de la Conquista fue el de bixanos contra chinantecos y mixes, impulsado por los zapotecos de Choapan¹⁶⁶.

Llegó el terror. Palabra que intenta encarnar todo el filo de una herida suspendida en la navaja. Al menos para la Villa Alta colonial existen documentos sobre el despojo y las marcas de hierro caliente y blanco de tan rojo en el rostro, la horca, los caciques asesinados por negarse a cooperar. O por carecer de suficiente poder sobre su pueblo, las cabezas sin orejas la oreja en el suelo en la mano del verdugo la hoguera. Comido por perros.

Evidentemente, para los españoles la conquista de esta región fue mucho más difícil de lo que esperaban y las ganancias mucho menores. El aislamiento del territorio propició aún más la creencia de que podían emplear los medios violentos que quisieran sin temor a alguna represalia. Un aspecto particular de la conquista de la Sierra fue que los

¹⁶⁵ Chance, *op. cit.*, 37-39.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 34-35.

españoles emplearan perros como medio de defensa y al mismo tiempo como instrumento para dar muerte a los indígenas "recalcitrantes"¹⁶⁷.

Sobre los estragos de la Conquista en términos de población sólo diremos que, según los extrañísimos cálculos que hace Chance, para 1548 Villa Alta colonial tendría aproximadamente 100 000 habitantes, tres veces más que en 1970¹⁶⁸.

Uno de los factores que facilitó la Conquista fue sin duda la animadversión entre los diferentes grupos mesoamericanos. Como mencionamos arriba zapotecos y mixes estaban en guerra para esa época. Por otra parte, los mixtecos de Cuilapan atacaban a los serranos y vallistas; para los zapotecos de Tehuantepec esta amenaza venía desde el señorío de Tututepec en la Costa. Por esta razón, algunos gobernantes zapotecos se aliaron a los españoles¹⁶⁹. Aunque esto no fue una regla. Nuevamente en 1531 los de Tlútepec levantaron el hacha de guerra frente al invasor. Los mixes se lanzaron contra los zapotecos de nueva cuenta en 1570, trastocando de paso el precario orden colonial¹⁷⁰.

El historiador Víctor de la Cruz señala que:

Los serranos de Ixtepeji se unieron a los mixtecos de Cuilapan para hacer la guerra a los invasores y, en el Istmo, los de Jalapa combatieron a los soldados de Pedro de Alvarado cuando atravesaban la región rumbo a Guatemala¹⁷¹.

Para los de Ixtepeji, su condición de tributarios de los mixtecos de Cuilapan, por quienes se enteraron de la llegada de los españoles¹⁷², sirvió de base para crear una alianza armada con los mixtecos. ¿Fueron obligados o se trató de un acto solidario, de mutua conveniencia?. Como fuera, esto nos puede indicar que el dominio mixteco no constituía una situación insostenible o, por lo menos, era más llevadera que la que se

¹⁶⁷ Chance, *op. cit.*, p. 41-42.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 139

¹⁶⁹ Víctor de la Cruz, 1987, «Introducción», en Manso Contreras Christóbal, *La rebelión de Tehuantepec*. Oaxaca, ediciones Toledo, p. 3

¹⁷⁰ Chance, *op. cit.*, p. 47-48

¹⁷¹ Cruz, p.3

¹⁷² Jiménez Ortiz, *Relación de Ixtepeji*.

avacinaba. Se confirma pues que a pesar del tributo no podemos hablar propiamente de un régimen colonial en Ixtepeji previo al español.

El carácter irresoluble de las guerras internas en la Sierra Norte retrasaron más que en otro lugar de Oaxaca el proceso mismo de la Colonia¹⁷³.

Los pueblos indios imaginaron diversos procedimientos para conservar y transmitir su pasado: no crearon una, sino muchas formas para recobrarlo y ponerlo al servicio de su situación presente. Esa diversidad de formas es un derrotero para comprender cómo conservaron su identidad étnica y un mirador excepcional para percibir el complejo proceso creado por el choque, la interacción y la transformación de culturas que coexistieron y se desarrollaron en un mismo tiempo, pero nutridas por concepciones diferentes de desarrollo histórico¹⁷⁴.

Una buena cantidad de textos escritos en esa época sirvieron para justificar la conquista y destrucción por su carácter denigrativo para con los nativos. Por ejemplo, Gonzalo Fernández de Oviedo escribió:

Esta gente de su natural es ociosa e viciosa, e de poco trabajo, e melancólicos e cobardes, viles e mal inclinados e de poca memoria e de ninguna constancia [...]. Así como tienen el casco grueso, así tienen el entendimiento bestial y mal inclinado¹⁷⁵.

Los españoles estaban convencidos de que su misión era de inspiración divina. Ellos eran los elegidos para redimir a los salvajes. Esta concepción providencial, sustentada en la idea cristiana de la historia y en el floreciente imperialismo español, vació de sentido a la historia de los pueblos mesoamericanos y proscribió sus sistemas de memoria y representación al ser considerados de índole satánica.

Se trató del enfrentamiento de dos visiones del mundo y del pasado. Una por imponerse y otra por sobrevivir.

¹⁷³ Chance, *op. cit.*, p. 36

¹⁷⁴ Florescano, *op. cit.*, p. 326

¹⁷⁵ *ibid.*, p. 300

Como se mencionó, los zapotecos en general habían seguido un peculiar desenvolvimiento en su formación social y de asentamiento, y el periodo post clásico se caracterizó por poblaciones dispersas con buen margen de autonomía¹⁷⁶. Ixtepeji no fue la excepción —en 1548 se mencionan cinco estancias y la cabecera, en 1579 sólo se anotan dos¹⁷⁷— lo que dificultó el proceso de colonización de esta gente diseminada entre las montañas, como lo señala un documento de 1559¹⁷⁸.

Vaciar el nombre

Tomábamos *café* con pan después de rezar «los misterios gozosos» al final del novenario. En unas horas, como a las cuatro o cinco de la mañana, levantarían la cruz de la finada doña Queta. Entre sorbo y sorbo don Pastor me contó del primer cambio radical que los españoles desencadenaron en el territorio de Ixtepeji.

Antes había una laguna en el pueblo (recordemos lector, que el nombre «original» de Ixtepeji fue Latzi-Yela, El Llano de la Laguna). En medio de ella estaba una corona de oro. Se trataba de un encanto. Lo primero que hicieron los españoles en la Conquista fue llevarse la corona a Europa. Con esta ausencia la laguna se secó.

Dicen que Benito Juárez, en uno de los viajes de su intrincado gobierno, llegó a donde tenían la corona y se la puso tranquilamente como si fuera un sombrero. Eso lo podía hacer sólo un gran hombre porque la corona era pesadísima. Gruesa y densa reliquia de oro. No la trajo de regreso porque se podía reiniciar la violencia entre los países. Mejor la dejó tranquila donde estaba.

¿Qué significados tiene este relato? Bueno, sólo aventuraré una imagen. Me parece que la corona representa todo lo glorioso y singular que la época previa contenía. El imperio soberano. La organización social y política estructurada a partir de la relación entre el espacio físico y la cosmovisión mesoamericana. La integralidad misma del tiempo y espacio. Todo fue arrebatado. Con ello, la configuración del territorio se trastoca violenta e irremediabilmente. La laguna quedó seca: el nombre, arquetipo de la

¹⁷⁶ Varese, *op. cit.*, p. 67

¹⁷⁷ Gerhard, Peter, *op. cit.*, p. 163

¹⁷⁸ Markman y Winter, *op. cit.*, p. 38

cosa, es borrado, lanzada la ceniza de su trazo al desierto de las cosas sin sentido. Con el agua que se filtra y evapora bajo un sol desconocido e indiferente va disuelto el mundo. Queda el vacío pavoroso. El universo simbólico trocó hacia el inquietante organismo surreal propuesto por Bretón: pez soluble.

Latzi-yela inicialmente se había transformado en Ixtepeji dentro del tablero náhuatl. Sin embargo, esto no transformó significativamente al pueblo, como veremos más adelante. Con la colonial perturbación simbólica el pueblo quedó cubierto bajo el nombre de Santa Catarina. Se genera una ruptura en todos los niveles de la cultura y se plantea la necesidad de nuevas estrategias de continuidad.

El espacio perdió su anterior connotación, como lugar concedido y habitado por los dioses, con su precisa organización y necesidades de mantenimiento. El vínculo entre lo natural y sobrenatural es roto y con él los flujos entre las potencias celestes y las del inframundo. Lo que orilló a los pueblos a reformular su concepción sobre el sentido del mundo y su presencia en él. Ya no eran el ombligo. Esta reformulación estaría definida entre los intereses colonialistas y la capacidad de resistencia y adaptación que los pueblos mostraran.

La derrota militar fue inmediatamente seguida por el anquilamiento de su memoria histórica...los indígenas dejaron de ser los actores de su circunstancia histórica y pasaron a ser subordinados del conquistador... En los relatos que escribe el conquistador, el indio vivo no es sujeto de esa historia. Sólo cobra vida cuando es reflejo, espejo o testimonio de la acción de los conquistadores¹⁷⁹.

Se desestructura el sistema de poder a partir del cual se organizaba la memoria y es sustituido por otro, donde la escritura alfabética toma descifrable y memorable a la naturaleza y su relación con el Hombre en términos europeos, creando la paradoja de convertir en ajeno lo que a los antiguos habitantes les era conocido y propio, obligándoles a desplegar al menos dos estrategias complementarias como condición *sine qua non* para hacer inteligible el mundo: integrarse en la comprensión y manejo del

¹⁷⁹ Florescano, *op. cit.*, p. 266.

nuevo sistema de representación simbólica y potenciar sus antiguos dispositivos de memoria.

La Relación de Iztexepi es una muestra de que la historia que se escribió fue la historia de la gente que descubría la nueva naturaleza. Basta consultar el formulario que circuló entre las autoridades coloniales para elaborar tales Relaciones y comprobar la aseveración de Florescano: «se esforzaron por clasificar la pródiga naturaleza americana, con un sentido profundamente estratégico y utilitario»¹⁸⁰.

Los Señores de la tierra

En la creación de la Nueva España los antiguos señoríos y pueblos fueron reagrupados, disolviendo en cierta forma las unidades políticas mayores y creando pequeñas «repúblicas de indios». No obstante y con riesgo a equivocarme creo que en el caso concreto del *Sector Sierra*¹⁸¹, hablar de una desestructuración total de la territorialidad previa es por lo menos exagerado. La organización y el área de influencia de los que podríamos llamar señoríos serranos, las poblaciones más antiguas y poderosas, como las de Ixtepeji y Teococuilco¹⁸², se mantuvieron, aunque no sin sufrir transformaciones, de las que trataremos en las siguientes páginas. Por ejemplo, la ascendencia y descendencia del cacique Coquelay de Ixtepeji permaneció aún durante el inicio de la Colonia¹⁸³.

Dentro del área de los primeros grandes pueblos en el *Sector Sierra* se fundaron, primero como rancherías, el resto de las comunidades existentes y desaparecidas: Amatlán, Yatuni, Trinidad Ixtlán, Guelatao, Yahuiche Jaltianguis, entre los siglos XVI al XVIII; y recientemente Xiacuí, Mineral de San Antonio, San Matías Zoquiapan, Buena Vista, Natividad, Benito Juárez, Cuagimoloyas, el Carrizal, y las agencias de Ixtepeji¹⁸⁴.

El surgimiento de nuevas poblaciones nos hace pensar, siguiendo a Marcelo Camagnani que:

¹⁸⁰ Florescano, *op. cit.*, p. 265.

¹⁸¹ Ver «Geografía del signo».

¹⁸² Los pueblos más antiguos y con mayor extensión de tierras en la Sierra Juárez son «Maninaltepec, Teococuilco, Ixtepeji, Ixtlán, Yólox y los de San Juan Chicomezúchil, que con los años las vieron reducirse por invasiones de sus vecinos» Pérez, *op. cit.*, p. 269.

¹⁸³ Pérez García, *op. cit.*, t.II, p. 175 y ss.

¹⁸⁴ Pérez García, tomo I, p. 270.

...la pluralidad de territorios no sea un indicador de disolución étnica sino tan sólo un indicador de la capacidad india para organizarse, lo cual significa que el territorio no sólo sea una forma política, como generalmente se ha sostenido, sino una conformación social, económica y política.¹⁸⁵

Coincido con este autor cuando señala que el problema no es el aumento o disminución en el número de territorios, sino «el de comprender los mecanismos por medio de los cuales un territorio puede fragmentarse o expandirse»¹⁸⁶. Aunque, para los fines de este ensayo, agregaríamos que en todo caso se trata de comprender las estrategias de recreación territorial a partir de los procesos internos y de las relaciones entre los distintos territorios a nivel regional y con el entorno estatal y nacional.

Puesto que la nueva situación reducía notablemente los atributos políticos y religiosos de los señores, éstos aprovecharon las leyes coloniales y solicitaron el reconocimiento de sus tierras. De esta forma, más que disolución del antiguo sistema de tenencia de la tierra, la cual era del señor y de las personas que la trabajaban «en reconocimiento de su papel divino y del relevante papel que jugaba en la vida del señorío»¹⁸⁷, se buscó actualizar ese sistema dentro de las nuevas reglas del juego. Una actitud, podemos considerar, bastante inteligente. Posible entre otras razones por la drástica reducción demográfica¹⁸⁸.

A partir de 1530 las repúblicas de indios fueron organizadas en un sistema de gobierno semejante al municipio español, con gobierno propio, derechos comunales a la tierra y la obligación de cubrir un tributo y proporcionar trabajadores a los conquistadores¹⁸⁹. «Este sistema fue del todo nuevo? Entre los especialistas no hay

¹⁸⁵ Carmagnani, Marcelo, 1988, *El regreso de los dioses*, México, FCE, p. 70.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 71.

¹⁸⁷ Romero Frizzi, 1986, «Oaxaca y su historia, de 1519 a 1821», en

Lecturas históricas de Oaxaca. Época Colonial, México, INAH 31.

¹⁸⁸ *Idem*.

¹⁸⁹ Florescano, p.355.

acuerdo en ello. Para el etno-historiador John Chance se trata de un sistema ajeno¹⁹⁰; en cambio, la antropóloga Laura Nader advierte que «la organización civil que se encuentra en el municipio de Talea [en Villa Alta] es una combinación de influencias indígenas, coloniales, y otras más recientes»¹⁹¹, lo cual parece más probable y coherente con la lógica de adaptación de lo viejo a las nuevas exigencias que permanentemente pusieron y ponen en marcha las comunidades serranas.

Reúne y ya verás

La primer figura de la administración colonial en Ixtepeji fue el encomendero, Pedro Aragonés, quien estuvo a cargo durante 20 años. A la muerte de éste, su hijo quedó en la encomienda una década aproximadamente, y a partir del año de 1554 pasó a la Real Corona y se nombran corregidores¹⁹².

Recordemos que Ximénez calculó una población de 10 o 12 000 personas habitando antiguamente Ixtepeji, basado en la observación de los caseríos y edificios abandonados. Tras la Conquista se inició el despoblamiento. Los abuelos interrogados por Ximénez mencionan dos pestilencias mortalmente memorables¹⁹³. Una habría ocurrido a finales de la cuarta década del siglo XVI, ocasionando gran número de víctimas y desencadenando alrededor del año 1550 una emigración masiva de Ixtepeji hacia otras jurisdicciones. Otra epidemia redujo severamente la población entre 1576 y 1579¹⁹⁴. Para este año, el corregidor nos dice: «an benido a quedar en ciento y sesenta indios no mas»¹⁹⁵. Gerhard anota que en 1570 había 1 280 tributarios y para finales de siglo posiblemente apenas serían la mitad. Salvo el breve periodo de actividad minera iniciado en 1787, la mayoría de la población era nativa de Ixtepeji y de los alrededores, o bien, nos dice este autor, «había muy pocos no indios».¹⁹⁶

¹⁹⁰ Chance, *op. cit.*, p. 89

¹⁹¹ Cf. González Flores, *Ciencia Campesina*, p. 52

¹⁹² Gerhard, p. 163; Del Paso hace un calculo y da la fecha de 1559, Ximénez, p. 12

¹⁹³ Ximénez, p. 13

¹⁹⁴ Gerhard, p. 163

¹⁹⁵ Ximénez, p. 13

¹⁹⁶ Gerhard, p. 163

Dicen que biuian mas sanos con todos los trabajos que padescian; no saben dezir la cabsa porque dicen que biuia vn indio mas de ciento y beynte años y agora el que llega a ochenta es mucho¹⁹⁷.

Esta notable reducción demográfica parece quedar subsanada por el evidente progreso en la calidad de vida de los *bene tzyela*, los ixtepejanos, desde la mirada del funcionario colonial de 1579:

Andan agora los indios vestidos con camisas de algodón y mantas y sombreros y çaraguales, çapatos y jaquetas de lana hiladas y tejidas por sus mugeres, y ellas con naguas y guipiles de algodón hasta bajo.¹⁹⁸

Uno de los principales mecanismos que incidieron en la reconfiguración territorial fueron las *congregaciones*, motivadas por el deseo de facilitar el control político y religioso de los pueblos, el cobro de tributos y la mortandad por epidemias. El grado en que las congregaciones modificaron el patrón de asentamiento varía según la región y el autor que se consulte. Para Enrique Florescano el patrón de asentamiento tradicional estaba «caracterizado por chozas desparramadas entre los campos de cultivo sin formar grupos compactos»¹⁹⁹. La evidencia arqueológica y los testimonios orales recogidos por su inseguro servidor en Ixtepeji hacen pensar que la congregación alteró muy poco el tipo de asentamiento prehispánico en ese lugar y que éste correspondía al descrito por Ronald Spores para la comunidad mixteca:

Tenía cuatro componentes: un centro cívico y comercial relativamente compacto, una o más aldeas exteriores; un recinto ceremonial; y tierras de labranza colectivas²⁰⁰.

¹⁹⁷ Ximénez, p. 19.

¹⁹⁸ Ximénez, p. 19.

¹⁹⁹ Florescano, p. 355.

²⁰⁰ Citado en Carmagnani, p. 70.

Para Carmagnani este modelo territorial era propio de mixtecos y zapotecos desde el siglo XI y permanece inalterado durante la Colonia²⁰¹. La congregación de Ixtepeji ocurrió probablemente en 1603²⁰², algo tardío si consideramos que este proceso ocurrió en el resto de la Nueva España entre 1550 y 1605²⁰³. Aunque me atrevería a decir que fue mucho después, quizás a finales del siglo XVIII, cuando ocurrió algo que podríamos llamar la *segunda congregación*, bajo la cual adquirió esta comunidad su ubicación actual. Para esta suposición me baso en la existencia de una iglesia en ruínas ubicada a orillas de la actual carretera Oaxaca-Tuxtepec y que se conoce como «la Capilla» donde estuvo asentado el barrio de San Juan Bautista, el más importante y de más larga vida en Ixtepeji. Además de la información de algunas personas sobre la anterior aunque no muy antigua ubicación de otros barrios.

En general las congregaciones rompieron la trama sustentada en las antiguas relaciones sociales, económicas, políticas y culturales y las solidaridades militares y religiosas entre personas, familias y localidades de una misma etnia. Esto fue aún más violento y mortal en las congregaciones realizadas en Tanetze y Yaeé, ambas del Sector Rincón²⁰⁴. Además, como afirma el profesor Rosendo Pérez, la congregación fue el momento en que se introdujo la propiedad privada sobre la tierra al iniciar los repartimientos y composiciones de tierras²⁰⁵. En Villa Alta, Diego de Figueroa dividió por primera vez en 1526-27 las tierras conquistadas en encomiendas entre sus hombres. Sin embargo, este tipo de propiedad no prosperó.

Una de las razones y consecuencias de lo anterior fue que al forzar nuevos vínculos en torno a los límites del pueblo y a la doctrina cristiana, *se forjó una nueva identidad y brotaron nuevas solidaridades* centradas, sobre todo, en las tierras

²⁰¹ Carmagnani, 70.

²⁰² Citar a Pérez y Winter. En Villa Alta también fue lento: en 1572 se instaló la primera congregación en los cajonos. Chance, p. 118

²⁰³ Florescano, *idem*.

²⁰⁴ Chance, p. 124

²⁰⁵ Pérez García, p.241.

comunales, los santos y la iglesia²⁰⁶, el nuevo eje articulador de las tradiciones religiosas mesoamericana²⁰⁷ y católica, como veremos más adelante.

También dentro de las congregaciones se forzó a las familias que vivían dispersas a integrarse en algún barrio existente o bien, fundar «sujetos».

El alcalde mayor de Villa Alta Juan Salinas fue la primera autoridad en dar reconocimiento al status de cacique y a los propietarios de tierras comunales. Hay confusión en las fechas de los documentos disponibles, ya que Chance señala que estuvo en el cargo entre 1555 y 1560²⁰⁸, sin embargo, como él mismo recuerda, en textos como «Memoria y prolanza de la fundación del pueblo de Talea, hoy Villa de Castro», cuyos originales en zapoteco y español se conservan en manos de la autoridad municipal, mencionan a este personaje en la región, sólo que está fechado en 1525²⁰⁹.

Religare

Si bien, como se mencionó, el tipo de asentamiento no se alteró en Ixtepeji, esto no es tan cierto cuando reparamos en los desplazamientos de algunos elementos en ese modelo. El centro ceremonial en la montaña «con la que se hacen los cuchillos»²¹⁰ fue sustituido por el gran templo católico sin que coincidan las ubicaciones. El reemplazo fue tal que no cuento con testimonios orales ni documentos escritos que nos informen del uso posterior de ese recinto o de «subidas al cerro», como ocurre aún en otras comunidades²¹¹. No es posible en esta situación saber algo más de este proceso de cambio ritual.

²⁰⁶ Florescano, p. 346-358.

²⁰⁷ Con este nombre, propuesto por Alfredo López Austin, nos referimos a... (chechar el dato).

²⁰⁸ Chance, p. 57-58.

²⁰⁹ «Memoria y prolanza de la fundación del pueblo de Talea, hoy Villa de Castro».

²¹⁰ Gómez Ramírez (2000). «Sobre la Peña Negra con la que se hacen los cuchillos» título de un artículo que hace referencia al sitio ceremonial ixtepejano y del cual deriva el nombre nahuatl del pueblo. Ver «Mundo nebuloso».

²¹¹ Johanna Broda en «La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica» analiza el ritual de peregrinación al... Otros ejemplos notables lo encontramos actualmente entre los mixes y el cerro del Zempoaltepetl o en Ixtlán y el cerro del Cuachirindó.

En 1575 los ixtepejanos «se baxaron a poblar donde agora estan poblados», es decir, de la cima del cerro de *Ytztexic* hasta su establecimiento definitivo²¹².

La organización del espacio en Ixtepeji se adecuó al nuevo escenario sin perder su antiguo sentido: los cuatro rumbos del Universo quedaron señalados con cruces cristianas. Esta adopción no es nada extraña si consideramos que la cruz ya era usada como símbolo del orden cósmico en Mesoamérica²¹³.

Peter Gerhard afirma que en 1548 Ixtepeji tenía cinco estancias, pero ya en la *Relación de Iztexic* sólo se mencionan dos²¹⁴.

En Ixtepeji, la congregación por barrios se dio a partir de los asentamiento creados con la llegada de las 40 familias desde Yolozonequila²¹⁵: los de *Ilaa-Guui* fundaron el Barrio de San Miguel; los habitantes de las lomas *Idialasa* y *Balia-Yu-Du* formaron el Barrio de San Juan Bautista; quienes habitaron San Juan de la Estancia al congregarse originaron el Barrio de San Juan Evangelista; y por último, los que vivieron en lo que actualmente es el centro de la comunidad, fundaron el Barrio de San Pedro²¹⁶. Sobre el origen del quinto Barrio, el de San Nicolás, carecemos de información.

Las de San Pedro Nexicho fueron las primeras que se legalizaron bajo el régimen colonial” en 1583. Ixtlán se desligó de la jurisdicción de Ixtepeji hacia mediados del siglo XVI, pasando a depender de la ciudad de Antequera²¹⁷. «En 1580 ya era cabecera de corregimiento y de parroquia»²¹⁸.

Factotum

Los Alcaldes mayores fueron unos de los funcionarios más poderosos en la Nueva España después de los virreyes. Establecieron encomiendas y corregimientos con el objeto de «someter a la población, asegurar el pago de tributos y recompensar de manera

²¹² Ximénez, p. 13; Gerhard, *op. cit.*, p. 163.

²¹³ En el texto de Florescano, 1999b, usado ampliamente en este ensayo aparecen imágenes extraídas de distintos códices donde la cruz tiene este sentido....

²¹⁴ Gerhard, p. 163

²¹⁵ Ver «Mundo nebular».

²¹⁶ Pérez García, tomo I, p. 170.

²¹⁷ *Ibid.*, p.241.

²¹⁸ *Ibidem*.

individual a los conquistadores por su labor»²¹⁹. Los tributos arrancados consistían en productos agrícolas, tejidos de algodón —para los que el encomendero había entregado o vendido el algodón— y polvo de oro.

Los alcaldes mayores actuaron sin mayor control de la Corona la mayor parte del tiempo. El mecanismo básico de explotación fue el *repartimiento*, de dos tipos al menos: *repartimiento de ordenes de trabajo*, donde las comunidades estaban obligadas a enviar un número determinado de trabajadores a las minas y cada uno de ellos recibía un pago monetario mínimo; y los *repartimientos de efectos* y *repartimientos de mercancías*, que —sintetiza Chance— «se sumaban a un sistema de producción y consumo forzados».

Del primer tipo hablaremos más adelante. En los repartimientos de efectos y los de mercancías el capitalismo muestra por primera vez en esta tierra, de una forma dolorosamente sencilla, su rapaz modo de operación: los alcaldes mayores vendían a la fuerza mercancías con precios excesivos a las comunidades y familias serranas: ganado, mulas, bueyes, cabras, tabaco, azúcar, algodón, pescado, e incluso maíz, que pagarían con el producto de sus cosechas o bien, aceptando dinero o algodón por adelantado que deberían usar para producir grana cochinilla o textiles. El esquema estaría incompleto si no mencionamos que estos productos se los compraba el alcalde mayor a precios de risa loca para revenderlos con un amplio margen de ganancia²²⁰.

Los *repartimientos* de materia prima y de productos. Estos consistieron en obligar a los pobladores de sus jurisdicciones a obtener materias primas como... y producir artículos que los Alcaldes mayores les compraban a muy bajo precio. Con el otro repartimiento los súbditos no tenían más alternativa que adquirir los productos que esos mismos funcionarios les vendían a precios elevados.

Aunque el control total del comercio lo ejercían los alcaldes mayores, en realidad estos funcionarios sólo supervisaban las transacciones: estaban comprometidos con algunos comerciantes en Antequera o México, quienes cubrieron la fianza ante la Corona para que el alcalde mayor fuera nombrado. Los comerciantes podían asignar un lugarteniente que realizara efectivamente las operaciones en la comunidad y entre los tres

²¹⁹ Chance, p. 48

²²⁰ *Ibid.*, 162-163

se repartían las ganancias²²¹. El auge de este sistema de explotación ocupó la segunda mitad del siglo XVIII.

El sistema de repartimientos ocasionó una gran cantidad de abusos en contra de la población. Los reclamos de ésta se unieron a los de las mismas autoridades coloniales que veían en las acciones de los Alcaldes mayores una desobediencia plena a las disposiciones de la Corona y un poder peligroso y desestabilizador.

Estos abusos fueron el detonante de las rebeliones ocurridas en esa época, como la de Tehuantepec (de la que trataremos más adelante). Pero las armas no fueron el único recurso tomado por las comunidades, puesto que se desplegaron un conjunto de tácticas de resistencia que iban desde lo legal hasta estrategias desde la cotidianidad.

Una de ellas, señalada por María de los Ángeles Romero Frizzi, es bastante ilustrativa de las formas que la lucha adoptó. El ganado, muy importante sobre todo en la Mixteca, se registraba como parte de los bienes de la comunidad. Los reales obtenidos en esta actividad iban a parar a las cajas comunales, cofres de tres llaves donde ingresaban los sobrantes de los tributos y lo obtenido en las empresas comunales (como la sericultura, también en la Mixteca). Pero a mediados del siglo XVII, como consecuencia de los abusos cometidos por los Alcaldes mayores —que utilizaban los fondos de las cajas comunales para cobrarse deudas de los repartimientos— los pueblos decidieron quitar su ganado de la esfera civil y transferirlo a la eclesiástica, a nombre de los santos y las cofradías de los pueblos. Además del ganado, algunas extensiones de tierra también tuvieron este cambio de estatus²²². Con esto no sólo se ponían diques a las arbitrariedades de los Alcaldes mayores en beneficio de los pueblos, sino que se contribuía a reestructurar en la nueva circunstancia el poder, la decisión y organización local, comunitaria.

Este proceder incluso nos muestra otra faceta de actualización en la memoria histórica: la práctica de ceder terrenos de cultivo a los santos patrones para que de sus productos se sostuviera el culto, como sucedía *antes*.²²³

²²¹ Chance, 165

²²² Romero Frizzi, Ma. de los Ángeles, 1986, «Oaxaca y su historia: de 1519 a 1821», en Romero Frizzi (comp.) *Lecturas históricas de Oaxaca. Época colonial*. INAH, p. 33 y ss.

²²³ Florescano, p. 359.

Las encomiendas se establecieron en las principales poblaciones. A cada una de ellas se les asignaron como sujetos de tributo otros pueblos menores. En la región de nuestro interés, las encomiendas quedaron en Maninaltepec, Chicomezúchil, Capulalpan, Teococuilco, Tepanzacoalco, Yólox, Ixtlán e Ixtepeji²²⁴.

Después de 1540 se establecen los corregimientos, donde se nombran alcaldes, gobernadores, regidores y alguaciles. En conjunto se les nombra oficiales de república.

Ixtepeji y Teococuilco son nombradas Cabeceras de Corregimiento, donde residían el Corregidor y el Alcalde mayor. En el corregimiento de Teutila y Valle Nacional quedan adscritos los pueblos chinantecos. Ixtlán y sus tres sujetos quedan como parte del Corregimiento de Antequera²²⁵.

La producción de grana permite la construcción de los grandes templos y sus sostenimiento.

Después de 1749 se reforma este sistema administrativo por el de Ordenanza de Intendencias. Según Chance el establecimiento de Intendencias hizo declinar considerablemente al repartimiento de efectos y fue entre 1786 y 1790²²⁶. Los Corregimientos fueron sustituidos por Intendencias, las Alcaldías Mayores por Partidos y a los funcionarios se les denominó delegados y subdelegados. Las parroquias son designadas Beneficiadas²²⁷.

Con la formulación de las llamadas Leyes Nuevas de 1542 —uno de los logros de Las Casas y sus disputas frente a los más radicales colonialistas— se decretó el final de la encomienda y la esclavitud, además de estipularse el pago por los trabajos que los súbditos realizaban. Es decir, se plantea una nueva relación colonial al reducirse los privilegios desmedidos de los encomenderos, reducción que muy poco fue acatada, aunque contribuyó fuertemente a evitar la formación de una nobleza feudal

²²⁴ Pérez García, tomo II, p. 12.

²²⁵ *Ibid.*, p. 14.

²²⁶ Chance, p. 163

²²⁷ Pérez García, t. II, p. 14

hereditaria²²⁸. En Ixtepeji encontramos que para 1591 se le ordena a la autoridad colonial pagar a los serranos 6 reales por cada 6 días de trabajo²²⁹.

Advierte Enrique Semo:

la política de la Corona ayudó también a conservar la división y el particularismo de las comunidades y a mantener latentes todas las disensiones entre ellas. (...) Los conflictos ya no se dirimían con las armas como en la época prehispánica, sino dentro del marco legal establecido²³⁰.

Y pone de ejemplo el conflicto entre Ixtlán y Guelatao. En el siglo XVII los de Ixtlán sostenían que eran suyas las tierras trabajadas por los de Guelatao y que éstos eran sus terrazgueros. Por supuesto, los de Guelatao afirmaron que esas tierras les venían de sus antepasados. El pleito *legal* comenzó en 1591 y terminó, para el periodo colonial, en 1727.

Los de Ixtlán ganaron el primer *round* en 1629, y los de Guelatao aceptaron por escrito la condición de terrazgueros, pagar una renta anual de 6 pesos y apoyar al sostén de la iglesia de Ixtlán. Y no más pleitos, por favor.

Cual vaso que cae de mano ebria, la paz reventó. Y otra vez los juicios. En 1632 la cosa llega al mismísimo virrey²³¹. ¿Por qué un asunto menor debió ser atendido hasta esas instancias? Porque los Nosotros que se forman *por escrito*, a través del pleito *legal*, son sólo distinciones políticas en un momento dado, de los complejísimos procesos de identificación e identificación en la maraña de redes de relaciones donde las personas, los nosotros y sus comunidades son. Y para ese año, los Nosotros intercomunitarios estaban cargados, tensos. Pues el Nosotros es resultado y fuente relación. Porque el juicio era la manifestación de pleitos atávicos. De una ebullición. Pero no sólo entre Guelatao e Ixtlán. Sino involucraba a buena parte del sector. En gran medida, se trataba de ese

²²⁸ Florescano, p. 308

²²⁹ AGN, Indios, 1591, vol. 3, exp. 479. foja III.

²³⁰ Semo, Enrique, 1991, *Historia del capitalismo en México*, México, Era, p. 76

²³¹ Semo, p. 77

dilatado conflicto latente, o bien, *territorial*, en el sentido fuerte del término, de dirección regional entre Ixtlán e Ixtepeji. Y sus redes de alianzas.

Durante el conflicto iniciado en 1632, entre Ixtlán y Guelatao debido a la negativa de éstos de pagar la anualidad correspondiente a Ixtlán por concepto del arrendamiento de las tierras que ocupaban, el corregidor de Ixtepeji, junto con Capulalpam, apoyan a Guelatao. Rosendo Pérez sugiere que este apoyo se debía a que Capulalpam pertenecía a su jurisdicción y los habitantes de los terrenos que formarían Guelatao se seguían «considerando vasallos de Capulalpam para los efectos de tributo. Y agrega «tal vez también por un poco de celo, porque Ixtlán ya forma parte del de Antequera, sustrayéndose a la jurisdicción de Ixtepeji»²³². Con los años el conflicto se alargó hasta desgastarse, resolviendo el virrey de la época que Guelatao formaría un barrio dependiente de Ixtlán, desligado de Ixtepeji y Capulalpam. Además, se le prohibía tajantemente, en una disposición de *duración eterna*, al corregidor de Ixtepeji que admitiera una nueva queja al respecto.²³³

Una de las transformaciones del espacio físico y simbólico fue la introducción de cercos en los predios de cultivo, inexistentes en la época prehispánica. Este elemento tiene una interesante repercusión en la construcción de las identidades en la región: en lengua zapoteca, los serranos —los habitantes de las comunidades del distrito de Ixtlán— son identificados hasta la actualidad por los habitantes de los otros sectores —Villa Alta, Cajonos, el Rincón— como *Bene Liag*, «los hombres cercados, de los cercos».

Entre 1710 y 1735 se ubican la mayoría de los documentos de titulación de tierras, donde se pedía la confirmación legal de su posesión. Las gestiones las hicieron los representantes de los pueblos ante las autoridades coloniales ubicadas en Ixtepeji, Teutila, Antequera, Mitla y Villa Alta²³⁴.

A principios del siglo XVIII aparecen los primeros documentos que certifican la propiedad privada de la tierra, en forma de «contratos de compra-venta, documentos de empeño y los testamentos»²³⁵.

²³² Pérez García, p. 245.

²³³ *Ibid.*, p. 246. Cursivas del autor.

²³⁴ *Ibid.*, p. 269

²³⁵ Pérez García, p. 271

Antes y durante la Colonia los de Ixtepeji mantuvieron conflictos de tierras con sus vecinos. Pérez infiere que esta fue una de las razones para que diversas rancherías, ubicadas al poniente de lo que hoy es Latuvi, se unieran a las comunidades de Lachatao y Amatlán en un pacto de mancomunidad, y fortalecerse frente a su poderoso vecino. Esta hipótesis se sostiene al tomar en cuenta que Yavesía mantenía conflictos similares con Ixtlán y también se incorporó en los Pueblos Mancomunados²³⁶.

Nuestro autor señala tres separaciones, la territorial y étnica, jurídica y económica, entre conquistados y conquistadores, que ocasionó la imposibilidad de construir una memoria histórica común y más bien se propició la concentración hacia la memoria local o comunitaria.²³⁷

A Dios: el pagano

¿Yo soy Dios, hice el universo,
lo soñamos juntos
o me cal por el tobogán sobre el planeta,
en busca de progenitores?
Yo sé que no soy Dios, ¿y tú? No seas tonto.
¿Dios? ¿Dios? ¿El Dios de Todos?
No seas tonto.

Allen Ginsberg

La misión de los dominicos, iniciada en la Nueva España en 1526, estuvo constituida por dos grupos de importancia desigual. Una mal ordenada en el centro del país y la otra en avance «metódico y progresivo» en las regiones zapoteca y mixteca, con Antequera como centro. El historiador Robert Ricard nos dice que para 1556 ya se había establecido un convento en Ixtepeji y agrega que la dirección misionera en esa región oriental de Oaxaca «más allá de Ixtepeji no abarca más que Villa Alta de San Idelfonso, a la cual hay que agregar con reservas Tanetze y Tututepec, que se señalan fundadas entre 1562 y 1591»²³⁸.

²³⁶ Pérez, p. 286

²³⁷ Florescano, p. 355

²³⁸ Ricard, 1986: 84

Ixtepeji para 1597 estaba incluida en la diócesis del Obispo de Antequera del valle de Oaxaca, acéfala en ese momento tras la muerte del Rmo. Don Fray Bernardo de Alburquerque²³⁹, aunque para ese momento era iglesia y advocación de Santa Catalina Virgen y mártir²⁴⁰. Ignoro cuando habrá cambiado a Santa Catarina de Alejandría.

En la tradición hebrea, que se incorporó en el cristianismo, la historia humana fue concebida como el escenario donde se desplegaba la voluntad de Dios, en dirección hacia la salvación eterna. En esta visión escatológica el tiempo es una línea horizontal que avanza y el final de esta línea será precedido por un Mesías encarnado que acabará con la iniquidad —a partir de la destrucción del mundo— e instaurará el Reino de Dios sobre la tierra.

La iglesia católica —el cuerpo místico de Jesús— dividió con sus interpretaciones la vida de la humanidad: la primera época va de la creación planteada en el Génesis hasta el nacimiento del Nazareno; la segunda se extiende desde ahí hasta el Juicio Final. Esta perspectiva «se fundió con la vida cotidiana de los seres humanos, con su misión en la tierra y sobre sus esperanzas sobre el tiempo que sigue a la muerte»²⁴¹. Para el caso americano, el punto axial lo constituye la llegada de la iglesia y su fe «verdadera». El simbolismo de la Cruz / Jesús se funde con el antiguo sentido del tiempo sin desplazarlo del todo. La nueva cartografía del tiempo se crea en la medida que se incorporan esos ejes a los de origen mesoamericano.

Algunos frailes vieron en los indígenas la oportunidad de moldear el escenario que suponía el paraíso terrestre. Misticismo que encontró en el Nuevo Mundo un lugar sin mancha. Este plan tenía como premisa la ausencia pecadora de los españoles. Así los indios tendrían todas las posibilidades de adorar a Dios y no corromper su condición pristina, guiados por los religiosos²⁴². Este era el sueño de Jerónimo de Mendieta y que en la Sierra Juárez sólo se cristalizó en cierta forma, pero por cuestiones de pagana comodidad: hubo poca presencia física de españoles, apenas unos centenares, ya que éstos prefirieron vivir en Antequera, además del poco atractivo económico que

²³⁹ Jiménez, p. 21

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 15

²⁴¹ Florescano, 269-272

²⁴² Florescano, 288

presentaba la región fuera de la minería y la grana cochinilla. Lo cual no impidió que se vulneraran las «virtudes adánicas» de los serranos.

El primer efecto de la Conquista sobre la memoria indígena fue la destrucción de ese sistema estatal de control sobre el pasado. El segundo fue la represión de todo intento de los vencidos para expresar y articular su memoria. [...] A ello se debe que la mayor parte de los sistemas ideados por los indígenas para preservar y transmitir su pasado se hicieran ocultos, se disfrazaran a menudo con ropajes cristianos, o se encerraran en prácticas secretas.²⁴³

Si bien, como menciona Florescano, la imprenta permitió recuperar textos y cantares de los pueblos anteriores a la Nueva España, en la Sierra Norte de Oaxaca estos trabajos no son abundantes en comparación con las culturas nahua o maya.

También, se actualizaron las antiguas fiestas paganas a partir del calendario cristiano, como el 3 de mayo, día de la Santa Cruz.

Los santos se convirtieron en el nombre y rostro de las distintas fuerzas naturales y sobrenaturales.

Las disposiciones que Carrasco describe para el ritual de bendición de milpas resulta muy ilustrativo del estado de actualización del sistema de creencias zapoteco a mitad del siglo XVII:

En julio o agosto, cuando el maíz ya está alto se debe *bendecir la milpa*. Hace esta ceremonia el dueño. O si él no sabe hacerla, una persona que busca para este objeto. El que va a hacer la ceremonia va solo a la milpa al amanecer. Al entrar a la orilla de la milpa entierra copal y enciende una vela u ocote. Llegando al centro mata un guajolote chiquito («coconito») que después llevará a la casa para comer. Al matar el guajolote reza el credo, la Salve, el Señor Mío Jesucristo y el Yo Pecador, invocando al *Rey de la tierra*, al *Creador de la tierra*, al

²⁴³ *Ibid.*, p. 325

*Creador de la lluvia y a la Santísima trinidad. La cabeza y las patitas (del guajolote) también las cuecen; son para el rayo, aunque también se pueden comer*²⁴⁴.

El célebre y antiquísimo Guzfo o Cosijo, dios de la lluvia y el rayo, se codea con las potencias cristianas, confundiendo. No está de más recordar que este era uno de los dioses principales no sólo entre zapotecos sino en la mayor parte de Mesoamérica. Una declaración en 1667 de una persona acusada de idolatría en la comunidad de Yasachi Alto (Yatzachi el Alto) dice: «San Andrés, antiguo pescador, ayúdame aquí a pescar y que llamó a *betoogucio*. — preguntado quien sea beteogucio, dijo que abrá tiempo de quince a veinte años que preguntó a unos bixanas y chinantecos como pescase y que le dijeron llama al Ydolo del trueno *Bataogucio*...»²⁴⁵. Para principios del siglo XX, en la región zapoteca etnográficamente más estudiada, la de Mitla, los dioses prehispánicos perdieron total vigencia, con la excepción del dios del rayo²⁴⁶. Y hoy día, esa es la única deidad a la que se le celebra de manera declarada y abierta en los Valles Centrales de Oaxaca. Incluso se promociona su fiesta a través de la radio comercial.

Al color de la grana

Leticia Reina señala que durante la Colonia se afectó poco el sistema indígena de tenencia de la tierra en Oaxaca, debido a la escasa productividad²⁴⁷, estrechamente vinculada a la geografía hostil y accidentada. En la *Relación de Iztapexi*, de 1579, el corregidor Ximénez dicta a su escribano sobre el paisaje:

Este dicho pueblo es todo el y sus terminos tierra aspera y montosa, de muchas montañas y arboledas de espinos, robles, encinos y madroños y otros arboles silvestres de ningun fruto ni prouecho.

²⁴⁴ Citado en Alcina Franch, p. 109

²⁴⁵ Citado en Alcina Franch, 107

²⁴⁶ Alcina, 108-109

²⁴⁷ Reina, 17

Las comunidades mantuvieron como pudieron sus cultivos de autoconsumo en las tradicionales tierras del pueblo. Al menos en Villa Alta no hubo gran interés de los pocos españoles por adquirir serrana tierra. Salvo algunos mineros. Incluso, «un pequeño número de comunidades indígenas pudieron conservar sus tierras más o menos intactas para cultivar varios productos»²⁴⁸. En el caso de Ixtepeji, Ximénez nos dice que para finales del siglo XVI en el área donde se asienta el pueblo se cosechaba dos veces al año maíz, una vez de temporal y otra de riego, aunque poco, debido a la falta de gente; pero que por lo demás:

Esta dicha tierra es estéril y falta de pastos, y ruin herbaje, no se da ninguna fruta en ella de Castilla ni de la tierra, sino es algunos duraznos y aguacates, y todo lo demás que ponen, así de arboledas como de plantas, se seca, con la esterilidad de la tierra.

¿Qué cultivaban en Ixtepeji?

Milpa (maíz, frijol, calabaza, chile y otros productos asociados) y levantaban dos cosechas al año.

Este dicho pueblo es estéril donde no se da una ortaliza mas de maiz y calabazas de la tierra, no se da otra cosa porque se a probado por los vicarios sembrar trigo y otras legumbres y semillas y no averse dado a causa de ser la tierra salitral.²⁴⁹

Sin embargo, con el tiempo el trigo pegó en tierra de Ixtepeji. Se volvió criollo. Siglos después el pan será una actividad distintiva de la comunidad, organizadora del tiempo, del trabajo y del conocimiento, de las representaciones que formarán parte de una identidad comunitaria.

²⁴⁸ Chance, 176

²⁴⁹ Ximénez, p. 29

No sabían beneficiar el agua salada que obtenían de dos o tres pozos en la cabecera del pueblo. La iban a comprar a la ciudad de Antequera y en otras localidades con mercados, donde al inicio de la Colonia también adquirían frijol y otras legumbres, algodón y lana para vestirse, porque en Ixtepeji no había²⁵⁰.

La ganadería, la grana cochinilla y el cultivo del trigo fueron las actividades que incidieron significativamente en la transformación comunitaria durante este periodo en buena parte del estado²⁵¹.

En Villa Alta se otorgaron muy pocas licencias para ranchos ganaderos, chance dice "tal vez porque a pocos pueblos o individuos se les ocurría solicitarlas". Comparativamente la Sierra Norte se ocupó menos de las vacas, borregos y chivos que otras regiones como los Valles centrales o la Mixteca.

Llama la atención que aunque muy pocas, sí hubo concesiones de tierras para cría de ganado no sólo para los españoles, que de por sí eran pocos, sino también a un par de comunidades y a un puñado de caciques y principales la autoridad virreinal concedió estancias para crianza de borregos y cabras entre los siglos XVI y XVII²⁵². Digo que llama la atención porque me hace pensar en un proceso de prueba y error. Desde dos posturas, la de comunidad y la de cacique, que bien vistas difícilmente podrían separarse sin más información, se buscó desde la legalidad hacer un ensayo con la nueva posibilidad: ya tenían animales adquiridos por la fuerza. Se estaban familiarizando con ellos, aprendiendo sus usos, alcances, pesares. ¿Por qué no probar de manera «extensiva», si vale aplicar el término en el estrecho círculo de la ganadería en la Sierra, la crianza de estos animales en los mismos términos que los españoles, es decir, en términos de utilidad, de valor de cambio.

Experimento realizado en las fronteras del poder, esa zona marginal donde las tendencias de las posiciones contrarias se confunden y la negociación es más intensa y atrevida ya que es un espacio inestable, en tensión permanente. Entre otras cosas porque las normas que rigen cada uno de los campos en interacción en ese borde se alteran al articularse entre sí. Un reacomodo normativo y de recursos. No necesariamente el marco

²⁵⁰ Jiménez, p. 20 y 21

²⁵¹ Reina, p. 15

²⁵² Chance, 176-177

normativo es roto, más bien la yuxtaposición de dichos marcos crea túneles que pueden ser transitados, accesos necesarios entre uno y otro campo como requisito de coexistencia, sea esta pacífica o no. Me parece importante detenerme en esas fronteras del poder por una idea: es en esa frontera donde se fraguan las posibles rupturas del paradigma. El complejo desenvolvimiento cultural decidirá las orientaciones generales que se establezcan por algún tiempo pero se hará a partir de los ensayos realizados en los extremos del poder.

El arado se comenzó a hacer común en los siglos XVII y XVIII, aunque no desapareció el uso de la pala prehispánica (¿Será una estaca o palo, cómo le dirían o dicen en Ixtepeji?). Al arado se le añadió el azadón. La compra forzada de bestias en los repartimientos tenía felices a los alcaldes mayores²⁵³.

En el caso de la Sierra Juárez, sólo la minería y la grana cochinilla resultaron relevantes en términos económicos, sociales y culturales. Aunque la minería, comparada con otras regiones de la Nueva España era muy menor.

La producción artesanal en la Sierra Norte al parecer siempre ha sido modesta²⁵⁴.

Los Cajonos se distinguían en su distrito por su actividad de "ameros" ya a finales del siglo XVII²⁵⁵.

De los bosques de sus montes, ya para finales del siglo XVI, los ixtepejanos obtenían vigas, tablas, tablones, bateas y leña para vender en la ciudad de Oaxaca a los españoles avecindados, a quienes también servían como mozos y así, con la venta de la madera y el jornal obtenido al alquilarse, pagaban «su tributo a su MAJESTAD y bisten y calçan y se sustentan ellos y sus casas y del maiz que cogen en sus sementeras»²⁵⁶.

Por lo menos, a partir de 1579 y durante toda la Colonia la gente del rincón solía caminar a Oaxaca para vender algunos productos. Es interesante saber que ya en 1690 estos cargamentos incluían grana cochinilla²⁵⁷. Los alcaldes mayores presionaban con nuevas y descabelladas condiciones en los repartimientos. Sin embargo, esto nos indica

²⁵³ Chance, p. 176

²⁵⁴ Chance, 177

²⁵⁵ Chace, 178

²⁵⁶ Ximénez, p. 21

²⁵⁷ Chance, 179

que algunas familias lograban burlar un excedente de tinte de la mirada voraz de la autoridad para colocarlo directamente con otros intermediarios en Oaxaca.

Otro dato importante es que había un fuerte intercambio económico entre el Rincón y el sector Sierra. Incluso sabemos que en el siglo XVI los serranos iban a trabajar como mozos a esas comunidades²⁵⁸. Y que a principios del XVIII (1702) un rinconero vendía textiles de algodón en Capulalpam, Ixtepeji y otras comunidades del sector Ixtlán²⁵⁹.

Después de la plata, la grana cochinilla fue el producto más importante en el comercio de exportación de la Nueva España desde el siglo XVI hasta la segunda mitad del siglo XIX, cuando es desplazado en el mercado mundial por los tintes sintéticos. Y Oaxaca fue el principal productor, sobre todo por el sector Villa Alta y el de Ixtlán, los distritos de Najapa, Jicayán y Miahuatlán²⁶⁰.

Para damos una idea del ingreso económico —y los abusos— que los repartimientos de grana generaban, Brian Hamnett señala que en el Sector Villa Alta, en los años de auge, los Alcaldes mayores adquirían de sus productores en 16 reales la libra de grana para venderla en 30 y 32 reales²⁶¹.

Por alguna razón desconocida —por lo menos para el que esto escribe— en Ixtepeji los precios que los Alcaldes mayores pagaban por concepto del tinte se mantuvieron más bajos. Para 1591 «vale cada libra a diez y a doce reales y algunas veces más» con lo cual «pagan tributo y mantienen sus casas». El Alcalde mayor obligaba a los productores a venderle a menor precio y cada vez en mayor cantidad y con ello, al parecer, los productores quedaban comprometidos más allá de sus propias posibilidades; esto «los obligaba a comprarla en otras partes» y cumplir así con los Alcaldes. Como mencionamos en otra parte, una de las prácticas habituales de estos funcionarios era la de disponer del contenido en las cajas comunales para cobrar los adeudos en sus

²⁵⁸ Chance, 179

²⁵⁹ Chance, 181

²⁶⁰ Chance, 167

²⁶¹ Hamnett, p. 352.

repartimientos. Negocio sin riesgo. Frente a esto la Corona prohibió a las Justicias se les pidiera grana a los serranos a cambio de alguna otra mercancía²⁶².

En Villa Alta colonial el comercio de la grana estuvo completamente en manos del alcalde mayor, fuera del alcance de la mayoría de los mercaderes independientes. Esto nos hablaría del poder monopólico del funcionario y su arbitrariedad: se calcula que en general en la Nueva España el negocio era por mitades. En 1660 esta villa era la más cotizada de Oaxaca²⁶³. Y cómo no iba serlo: la grana estaba ese año en segundo lugar, sólo después de la plata, en las exportaciones de la Nueva España²⁶⁴.

Insistimos: los alcaldes mayores estaban desbordados. La Corona tenía prohibido que los oficiales participaran en el comercio de su distrito, pero no proporcionaba los recursos suficientes para la administración colonial²⁶⁵. Y pus se involucraban y los repartimientos eran vistos por los beneficiados —oficiales y comerciantes— como: «la única forma razonable de proveer salarios adecuados, de asegurar ganancias comerciales, (especialmente en regiones con poca actividad minera) y de persuadir a los indígenas a que produjeran». Pero las opiniones se dividían. Al clero, entre otros, este sistema les resultaba vil explotación, o bien, estropeaba la creación del nuevo Edén, donde la transparencia del aborigen era la base para el Nuevo Reino, sin la degradación de la Vieja Europa²⁶⁶. La Corona fue incapaz de regular los negocios de estos funcionarios ni de disminuir sus abusos. Con el fin de lograr un control estricto de las actividades de los alcaldes mayores, expidieron leyes que prohibían los repartimientos ilegales en 1642, 1649, las cuales a dichas autoridades les hicieron lo que el viento a Juárez²⁶⁷.

Ahora bien, ese año del esplendor económico por la grana se tradujo en el endurecimiento perturbado de la relación entre las autoridades y las comunidades. Por ejemplo, en Villa Alta eran azotados o encarcelados quienes no pagaban unas

²⁶² AGN, Indios, vol. 5, exp. 826, foja 286 vta. Chance anota el caso un Villa Alta donde un serrano ya no tenía vainilla para "venderle" al alcalde mayor y tuvo que comprarla en otro lado, a precio de mercado para vendérsela más barata a su patrón, LCS, 166.

²⁶³ Chance, 159-160

²⁶⁴ Chance, 167

²⁶⁵ Chance, 162

²⁶⁶ Florescano, p. 175; Chance, 163

²⁶⁷ Hamnett, p. 350-353.

herramientas, telas o velas que les habían obligado a comprar «todos a precios elevados y con un lapso de veinte días»²⁶⁸. Se dice que hasta cuatro mil serranos de ese distrito participaron entre 1659 y 1660 en levantamientos contra el alcalde mayor, y un grupo de comunidades mixes iniciaron demandas formales²⁶⁹.

Ese mismo año se da una rebelión en diferentes puntos clave de Oaxaca.

Las rebeliones durante la Colonia son una muestra extrema de la permanencia de la memoria histórica de los pueblos en tanto proceso de reconfiguración identitaria. Los abusos cometidos por los Alcaldes Mayores exacerbaban sus mecanismos de acción y pusieron en evidencia la existencia de diversos procedimientos en la conservación y transmisión del pasado, como la tradición oral y el ritual. Como nos recuerda Florescano: «Idealizar en la memoria el mundo perdido era una manera de magnificarlo y hacer aún más aborrecible el presente»²⁷⁰. La memoria histórica se articuló pues al rechazo de la invasión y las penurias por ella generadas.

Esta insostenible situación se colapsó temporalmente en algunas regiones de Oaxaca en 1660.

En ese año, en Tehuantepec el Alcalde Mayor mató a un cacique y a sus criados detonando la ira de la población que a su vez lo asesinó brutalmente. Se instauró un breve «retomo» a la edad de oro, donde los conquistadores no estaban más. Esta demostración de la vulnerabilidad que el sistema de dominio colonial presentaba pronto se extendió. Los rebeldes enviaron despachos escritos a las más importantes poblaciones en Oaxaca invitando a seguirlos. En la *Relación de 1661* que escribió Cristóbal Manso Contreras, nueva autoridad nombrada en la Villa de Gualcazar después de sofocada la rebelión leemos que lo sucedido en Tehuantepec dio:

...mal ejemplo a los demás de esta Nueva España, queriendo, como lo intentaron, hacer lo mismo principalmente en la Villa de Nejapa y Villa Alta de San Idelfonso y Partido de Ixtapejl, que confinan todos una

²⁶⁸ Chance, 166

²⁶⁹ Chance, 174

²⁷⁰ Florescano, p. 328.

misma cordillera de treinta mil indios habitantes de las más incultas de este Nuevo Mundo²⁷¹.

El historiador Víctor de la Cruz señala que la rebelión duró un año, manteniéndose los sublevados independientes de la corona española y eligiendo ellos una autoridad propia²⁷². Según Brian Hamnett la rebelión se extendió a 20 pueblos en total dentro y fuera de Oaxaca. En Ixtepeji el Alcalde mayor huyó como consecuencia del levantamiento en contra de su repartimiento de grana cochinilla²⁷³. Aunque la versión de que fue removido junto al de Nejapa, no así el de Villa Alta, donde no se consideró que hubiera un peligro²⁷⁴, nos puede hablar de las magnitudes de los levantamientos. La información que poseo no indica cómo fue reducida la rebelión en esta comunidad, sin embargo, podemos suponer que de la misma forma que en Tehuantepec: con las armas y la cruz fue borrado el breve reino idílico y en su lugar una mancha del color profundo en la grana.

No sabemos cómo se restauró el orden colonial en Ixtepeji y Nejapa pero sabemos de una innovación en la estructura comunalitaria regional, particularmente en sus bordes. Se trata de la aparición de un mercado serrano que, articulado al colonial en términos marginales, es cierto, muestra un esbozo de las relaciones que se construían.

Para la última década de ese siglo, surge un grupo de vendedores ambulantes —cajoneros, rinconeros y algunos mixes— y en general eran caciques o principales. La descripción de un cacique comerciante de Yalálag o de Totontepec a finales del siglo XVII es la de alguien vestido como español, en marcha junto a un mozo y sus bestias con productos de Antequera y «productos agrícolas autorizados para los nativos».

También, hacia 1690 los cargamentos que los rinconeros de Tepanzacoalco llevaban a Oaxaca, *Luu-lá*, actividad realizada desde antes de la Colonia, ya incluían

²⁷¹ Manso Contreras, Cristóbal, 1987, *La rebelión de Tehuantepec*. Oaxaca: ediciones Toledo, p. 12. Las cursivas son mías. Se trata de la *Relación cierta y verdadera de lo que sucedió y ha sucedido en esta Villa de Guadalupe, provincia de Tehuantepec desde los 22 de marzo de 1660 hasta los 4 de julio de 1661*.

²⁷² Cruz, Víctor de la (1987). «Introducción», *La rebelión de Tehuantepec*, p. 5.

²⁷³ Hamnett, p. 351-352.

²⁷⁴ Chance, 174

grana cochinilla²⁷⁵, el producto que hacía ricos a las autoridades y que los arrieros realizarían por su cuenta.

Evidentemente estos dos personajes no estaban muy distanciados. Ni actuaban solitarios. No se sabe cuántos comerciantes serranos había pero al menos hay noticias de algunos. Recordemos que había una estricta negativa por parte de los alcaldes mayores para que «otros» metieran sus manos en el comercio. Pero así como el alcalde mayor estaba sostenido en un sistema de alianzas, los del margen —varios principales o caciques— eran apoyados por el virrey y los comerciantes de Oaxaca. Estaban los arrieros, con sus cargas de un punto a otro. Pero estaban también —en número reducido— los más extremos: compraban toda la grana posible en los mercados y entre los paisanos para venderla directo a los comerciantes de Oaxaca. Incluso se implementó un repartimiento alterno: los comerciantes le facilitaban el efectivo para los adelantos entre las familias serranas y asegurar la cosecha de la cochinilla. El modelo de repartimiento no estaría completo sin los respectivos «lugartenientes» que apoyaban las transacciones del comerciante cacique²⁷⁶.

Vemos pues, a un grupo de nobles y de paisanos que en el reducido espacio de la posibilidad colonial integran, por decirlo de manera simple, las antiguas rutas comerciales con el esquema capitalista colonial. Prohibido por el alcalde mayor, regulado y estimulado por el virrey. El comerciante cacique era un actor en el filo de las relaciones entre autoridades coloniales pero también de su propia sociedad serrana en febril reconstrucción luego de la Invasión inicial.

Trabaja solo, o bien asociado con españoles y se relacionaba con ambos grupos con facilidad. Sirvió —a pequeña escala— como recurso para los serranos que no alcanzaban a cubrir el monto oficial del repartimiento²⁷⁷.

(Y hubo más disposiciones de la Corona para corregir definitivamente a los alcaldes abusones a fuerza de papel y tinta: 1662, 1687, 1716...²⁷⁸)

²⁷⁵ Chance, 179

²⁷⁶ Chance, 181

²⁷⁷ Chance, 181

²⁷⁸ Hamnett, p. 350-353.

En realidad no tengo más información de cómo sucedieron las cosas en Ixtepeji ni en Villa Alta. En una nota al pie Chance menciona una rebelión ese año en Lachirioag, comunidad cercanísima a Villa Alta, pero no da más datos ²⁷⁹. Me parece interesante mantener una comparación al interior de la región entre estos dos casos. Hasta ahora sabemos que en Ixtepeji se logró correr al alcalde mayor como consecuencia de la rebelión. Aunque ignoramos algo más sobre ella. En Villa Alta.

Veamos qué sucedió en el siguiente *boom* económico.

La reprimenda debió ser ejemplar, a tal grado que no se repitió una rebelión por causa de la grana. ¿Qué pasó? ¿Los ixtepejanos prefirieron soportar esa explotación frente al recuerdo del sometimiento brutal que siguió a la rebelión? ¿Nada cambió con ésta? ¿O dónde, a qué nivel se dieron estos cambios? Pues la economía de la grana no fue todo en la Colonia, aunque casi. Habrá que relacionar con otros datos distintos a la grana, en otros ámbitos, para tratar de comprender cómo las personas y las comunidades se adaptaban. Aunque, pensándolo bien, el silencio y la aceptación del ser dominado también es una forma de adaptarse. Por ahora, veamos algunos datos que nos indican la continuidad de la miserable situación de abuso y aumento en la producción. (Esta idea de no levantarse otra vez puede ser una constante en la actitud ixtepejana, y la encontramos otra vez después de la revolución. Habrá que pensar, en las conclusiones, en este asunto. Una reflexión sobre el concepto de decadencia tal vez nos daría pistas para entender el por qué no renace Ixtepeji o bien por qué habría de hacerlo. El trauma, diría Abelardo).

Durante el siglo XVIII se agudizaron los términos de los repartimientos y conforme pasaron los años aumentó la severidad de la explotación. Durante la segunda década de ese siglo las jurisdicciones de Jicayán y Villa Alta eran, en ese orden, las más cotizadas y codiciadas en todo el reino de la Nueva España, a pesar de su alejada ubicación geográfica, debido a su alta producción de grana, algodón o mantas. Para la década de 1760 la norma era que hubiera una cosecha mayor cada año ²⁸⁰. El sueño que cualquier

²⁷⁹ Chance, 174

²⁸⁰ Chance, 183

funcionario deseaba administrar²⁸¹. En 1771 y 1772 se da el mayor auge. El alcalde mayor de Villa Alta un año antes pagaba 12 reales la libra de grana para venderla en 25. Pero renunció al cargo y ya no vivió el alza del precio en el mercado a 32 reales por libra²⁸².

¿Por qué renunció? Chance nos dice que:

... se quejó de que había veces que los alcaldes mayores tenían que esperar hasta dos o tres años para obtener las retribuciones de sus repartimientos de cochinilla.

y acota:

... debido a la resistencia de los indígenas, por problemas de producción o por ambas causas²⁸³.

Recordemos: el negocio iba mejor que nunca y Villa Alta era uno de los enclaves más deseados en toda la Nueva España. Es lícito suponer que la presión de las comunidades fue considerable para correr al alcalde mayor. Pero sin llegar al levantamiento. Carecemos de más información así que para continuar con algunas especulaciones lo compararemos con otro caso.

El cultivo excesivo del nopal para grana cochinilla en detrimento del uso de terrenos para milpa provocó escasez de alimentos en gran parte de Oaxaca. Ante la grave situación el obispado pidió a la Corona se le permitiera exigir diezmo por el tinte entre la población productora, «con el objeto de evitar que continuara extendiéndose el cultivo de la cochinilla». Esta propuesta fue ampliamente discutida en las altas esferas del poder pero, en 1703, mediante un Real Acuerdo se informó que los productores del tinte quedaban eximidos del pago de diezmo pues de lo contrario se agravaría su ya difícil

²⁸¹ Hamnett,...

²⁸² Chance, 168

²⁸³ Chance, 168

situación. Las autoridades eclesiásticas mantuvieron su postura y exigencia mucho tiempo después²⁸⁴.

En Ixtepeji el desequilibrio del sistema productivo-alimentario fue tal, que en ese mismo año de 1770 esta comunidad estuvo al borde de la hambruna y mejor se solicitó a la autoridad de Antequera el establecimiento de otro día de mercado en esa ciudad, para que los serranos acudieran cómodamente a efectuar sus compras de granos, ya que en la escasez floreció el acaparamiento²⁸⁵. Al parecer, en 1775 fue otorgada la licencia para otro día de mercado en Oaxaca por estas razones²⁸⁶.

Es evidente que las medidas que se quisieron adoptar frente al fenómeno de la grana no buscaban precisamente aliviar la pesada carga que representaba para los serranos.

Con lo que sabemos sucedió en Villa Alta e Ixtepeji ese año de grandeza económica colonial quiero proponer unas conjeturas:

Chance no habla de hambruna en Villa Alta para esa época. Si concedemos que no hubo entonces pudo tratarse de a) estas comunidades no dedicaron zonas críticas de su cultivo sólo a la grana y por eso tenían maíz; b) había un sistema eficiente en ese distrito para proveer de alimentos a quienes no los habían cultivado. Tomemos en cuenta lo ocurrido con el café en el siglo XX: en la mayoría de las comunidades en el Rincón se cultiva el aromático y poco a poco fue integrado a la cultura local, primero de manera impuesta y luego como parte de un proceso de apropiación. Cuando los programas públicos de desarrollo trataron de persuadirlas para que aumentaran la extensión de sus cultivos de café y obtener así mejores ingresos, en las comunidades se dijo: no vamos a comer café, ¿qué pasará si baja el precio?. Es decir, se negaron a concentrarse en ese cultivo y optaron por la diversidad de cultivos asociados. Esta situación me hace pensar en que el inciso a) podría no estar muy errado. En cuanto al inciso b) es bastante improbable. O sea que mantuvieron cierta autosuficiencia a pesar del aumento en las presiones coloniales y muy posiblemente se compensaba con intercambio intercomunitario, en otras palabras, con un mercado más antiguo y operado desde abajo.

²⁸⁴ Hamnett, p. 353-354.

²⁸⁵ AGN, Alcaldes Mayores, 1770, vol. 1, foja 88-91v.

²⁸⁶ AGN, Indios, 1775, vol. 65, exp. 51, foja 57r-58r; y vol. 65, exp. 59, foja 65v-66v.

¿Cómo se resistían los serranos en los repartimientos? ¿Problemas en la producción? Esas son las razones dos que menciona Chance a partir de las declaraciones del alcalde mayor, que viéndolo bien sólo es una. Si no había suficiente producción en ese galopante ascenso del tinte a escala mundial se debía en buena medida a que no se habían aumentado suficiente las áreas de cultivo ni mejorado la tecnología. En otras palabras, a que frente a todo se mantenían zonas reservadas a la milpa y a aspirar a la sobrevivencia. Milpa y organización del territorio como bases de la resistencia. Aunque los repartimientos se dirigían a familias y comunidades, ¿habría cierta articulación entre ellos?. Nuestro autor menciona que al momento de su renuncia había 23 pueblos rinconeros y cajonos que le debían entregas de grana al alcalde mayor de Villa Alta²⁸⁷, ¿fue coincidencia o hubo acuerdos microrregionales?. Se entiende que el retirarse del cargo en ese momento no obedece a una súbita decisión. Resulta más lógico creer que la insostenibilidad se construyó en la relación por ambas partes y en el caso de las comunidades, el elemento articulador fue el cultivo para el autoconsumo, es decir, el maíz.

Esto me hace pensar la falta de alimentos en Ixtepeji. Queda claro que no se cultivó lo necesario, ¿el control era mayor, más terribles las represalias? Recordemos que Ixtepeji está más cerca de Oaxaca y eso podía limitar los abusos, ¿por qué en Villa Alta lograron articular una resistencia silenciosa que se tradujo en el cambio de autoridad y en Ixtepeji no? Y por último: ¿qué peso tuvo la experiencia en el levantamiento de 1660 en la actitud asumida cien años después?

Después de una larga disputa la Corona reconoció en la segunda mitad del siglo XVIII la operación de los repartimientos practicados por los Alcaldes mayores, a los que había intentando controlar desde el siglo XVI, como una forma de garantizar sus ingresos económicos y acabar con los conflictos entre las autoridades coloniales²⁸⁸.

En 1751 se establecen las Juntas en las capitales de los reinos en América, encabezadas por los virreyes con el fin de regular los movimientos de mercancías en los repartimientos (cantidades, precios). Con esta medida se esperaba hacer más eficiente y

²⁸⁷ Chance, 168

²⁸⁸ Hamnett, p. 360.

transparente la administración. En su revisión documental John Chance destaca la esencia del pensamiento colonial: el rey consideraba que los repartimientos terminarían por arruinar al imperio; no obstante, sin esa presión la gente no produciría ni consumiría como es debido, andarían desnudos por ahí sin cultivar la tierra²⁸⁹.

Comenzó a fluir la información de las 153 justicias de la Nueva España hacia la Junta de México. De ahí podemos saber que:

La Alcaldía mayor de Ixtepeji subsistía por el comercio de la grana cochinilla. El Alcalde mayor daba a los indios el dinero en efectivo, necesario para dirigir el comercio, cantidad que le retribuían con tinte procesado al costo de 12 reales la libra²⁹⁰.

Es decir, se mantenía el mismo precio al productor que en 1591, igual que su condición desfavorable. Esto nos da una idea del poder de sometimiento desplegado por los Alcaldes mayores aún después de la rebelión de 1660. La instalación de las Juntas no impidió que los repartimientos continuaran operando con su acostumbrada libertad y poca transparencia hacia la Corona.

Era un excelente negocio. La historiadora Francia R. Chassen nos dice, sin especificar por región, que en su mejor periodo tuvo la grana un costo de producción entre 32 y 36 centavos la libra y se cotizaba a cinco pesos la libra en Miahuatlán²⁹¹.

Poco después el sueño terminó.

Después de 1782, por diversos factores políticos y económicos, la producción descendió y ya no se recuperó hasta su colapso en 1850²⁹². Al inicio de la Independencia la producción de grana la cubrían la sierra de Miahuatlán, la costa del pacífico, Ixtepeji y la región de los chontales²⁹³.

Cuando se da esa caída y entre otras cosas los alcaldes mayores dejaron de proporcionar bueyes para las yuntas, los de Villa Alta comenzaron a hacer con

²⁸⁹ Chance, LCS, 164

²⁹⁰ Hamnett, p. 361.

²⁹¹ Chassen, Francie R. (1998) «El café: los orígenes del grano de oro en Oaxaca», en *Cuadernos del Sur*, n° 13, año 5, noviembre. Oaxaca: INAH Oaxaca/INT Oaxaca/CIESAS Oaxaca/IIHUABJO/ISUABJO/Instituto Welte, p. 26.

²⁹² Chance, 168-169

²⁹³ Chance, 169

regularidad viajes a Huajuapán, en la Mixteca, para conseguirlos a cambio de mantas de algodón²⁹⁴.

Durante la guerra iniciada en 1810 los inversionistas peninsulares retiraron sus capitales deprimiendo enormemente la economía de la todavía Nueva España.

Resulta curioso que Morelos, en su estancia en Oaxaca, decretó el diezmo a los productores de la grana cochinilla, cosa que no había logrado hasta entonces el clero novohispano.

La caída de la producción y la reducción del número de productores y del capital necesario empujaron a buscar su rápida reactivación. Una de estas medidas fue ampliar el cultivo del nopal para grana a Yucatán y Guatemala, lo que a la larga perjudicó a la producción oaxaqueña.

Minería

Uno de los principales obstáculos para la actividad minera durante la Colonia fue la escasez de mano de obra ocasionada por la drástica reducción demográfica, «aunque hubo cierto florecimiento hasta 1640 cuando entró en franca decadencia»²⁹⁵.

En las minas del Zempoaltépetl, cerca de Totontepec, varios pueblos mixes protestaron por los malos tratos que recibían del Alcalde mayor de esas minas en 1589 y 1591. Y el Virrey: «se sorprendió a sí mismo oponiéndose a las políticas españolas de trabajo de los mineros»²⁹⁶.

Aunque también, algunos rinconeros reconocieron en su momento, 1635, que habían recibido buena paga y buen trato por parte de los patrones en las minas de Lachichina²⁹⁷.

²⁹⁴ Chance, 176

²⁹⁵ Chassen: 70-71.

²⁹⁶ Chance, LCS; 149

²⁹⁷ Chance, 149

Algunos pueblos eran obligados a proporcionar un determinado número de hombres a la semana, recibiendo un pequeño pago. En el siglo XVI en Totontepec eran 60 mineros a dos reales por seis días. Aunque ellos pedían seis reales²⁹⁸.

En el siglo XVIII Yojovi, al igual que otros pueblos en el sector Cajonos, proporcionaba de quince a veinte trabajadores a la mina de Tabaa, a razón de dos reales al día sin comidas incluidas. La gente moría con la enfermedad de la mina. De manera similar a Ixtepeji, los de Yojovi se vieron obligados al cultivo de la grana cochinilla y al trabajo extractivo en las entrañas del Señor del Monte, descuidando las milpas y a ver dónde se consigue el maíz. Mucha gente se fue. Los campos abandonados, detenida la construcción del templo, diez cofradías deshechas por falta de fondos... como diría un viejo camarada: «¡La ignominia!»²⁹⁹.

En la mina de Santa Gertrudis los trabajadores rinconeros, que eran todos los de la mina, amenazaron con matar a un capataz nahua³⁰⁰ y después intentaron terminar con los repartimientos de trabajo, sin conseguirlo. Amaron algo de ruido en sus comunidades pero tampoco obtuvieron mejoras. Los principales de la comunidad de Lalopa trataron de librarse de ese ingrato trabajo, que dice mi mamá que mejor nomás lo haga el pueblo. Pero no se pudo³⁰¹.

Chance recalca que la minería operaba de manera similar a las encomiendas, es decir, los propietarios rara vez vivían en Villa Alta y ofrecían pocos beneficios y se trataba de vil saqueo: los serranos y españoles avecindados, salvo algunos, no tuvieron parte de las ganancias³⁰².

En un informe de 1794 se declaran activas 7 minas en Betolatía; 4 en Ixtepeji; 8 en Amatlán; 6 en Capulalpam; 5 en Talea; 1 en Zolapa; 2 en Yucundó y 3 en Huejotitlán³⁰³. Es decir, la mayoría de las minas de Oaxaca estaban en la actual Sierra

²⁹⁸ Chance, 149

²⁹⁹ Chance, 150

³⁰⁰ Del barrio de Analco, comunidad nahua que estuvo (¿está?) cerca de Villa Alta.

³⁰¹ Chance, 152

³⁰² Chance, LCS, 153

³⁰³ Chassen, 71

Juárez, particularmente en el sector Ixtlán. Ya Julio de la Fuente señalaba que durante la Colonia la minería fue más importante en Ixtlán que en Villa Alta³⁰⁴.

A finales del siglo XVIII un comerciante peninsular logró bonanza en la minería de Talea, específicamente con la mina de Santa Gertrudis, y extendió sus trabajos a las minas de Capulalpam e Ixtepeji, orientados a la extracción de cobre³⁰⁵.

Lo cual bien puede aplicarse a la situación de entonces y de ahora en Ixtepeji. Como se mencionó en el capítulo Vereda esta comunidad tuvo una fuerte presencia colonial, sobre todo a partir de la minería. Durante ese periodo se explotaron las minas de La Aurora, Santa Gertrudis, Yoyagoo y Santa Catalina, además de dos haciendas de beneficio. Frente a esa situación se generó un proceso de resistencia-adecuación que permite a la comunidad perdurar.

Al inicio de la época independiente un grupo de empresarios ingleses invirtieron en la minería de la Sierra Juárez pero fracasaron.

Algodón

En los textiles de algodón tenemos un esquema similar: en el sector Rincón, en Yagila, a cada familia se le daban ocho libras de algodón, deduciendo el costo del precio de las mantas terminadas, las que curiosamente les compraban en 8 reales para venderlas en 16. Y aunque la familia produjera su propia ropa era obligado a comprarle al alcalde mayor ropa importada del mismo repartimiento³⁰⁶.

Para finales del siglo XVIII la prohibición de los repartimientos por fin comienza a surtir efecto, en perjuicio del alcalde mayor. Una de las causas es la reorganización política y administrativa en Intendencias, como se dijo. Lo interesante es que para esa época mucha gente de Villa Alta producía mantas y las bajaban a vender en pequeños

³⁰⁴ Citado en Chance, p. 148.

³⁰⁵ Chance, p. 151.

³⁰⁶ Chance, 171; Hamnett, 352.

lotes a Oaxaca por su cuenta³⁰⁷. Es decir, silenciosamente la gente había comenzado a burlar el estricto control del alcalde evitándolo en la cadena de comercialización. La producción y venta de los textiles de algodón ya habían sido incorporadas a su vida cotidiana y representaba una opción de ingresos elegible. Evidentemente un proceso de transformación cultural comunitaria: inicialmente hubo oposición al repartimiento de algodón para producir telas. Las condiciones eran muy desventajosas. La gente resistió como pudo y pegó de gritos cuando pudo. El desvanecimiento de la institución que vinculaba este peculiar proceso de producción con el mercado capitalista muestra su inoperancia para el momento: la sociedad en su conjunto se transformaba, se tomaba más compleja y diferenciada. El haberse convertido, antes de que lo dispusiera la autoridad, en artesanos independientes indica que los serranos habían entendido la lógica de operación capitalista y lentamente la incorporaban en su sistema de creencias, actualizando éste último, y en sus estrategias de sobrevivencia.

Parada y sus secuelas

En su obra *La Sierra Juárez*, el profesor Rosendo Pérez³⁰⁸ retoma y nos remite a las historias de bandidos que presenta José Gay, en su *Historia de Oaxaca*, para finales del siglo XVIII. Veamos el pasaje completo de Gay:

El camino que va de la ciudad para el pueblo de Ixtlán, era también cruzado en todos sentidos por malhechores que se resguardaban al abrigo de las cañadas y quiebras de aquellos cerros. Uno de los forajidos, acaso el más valiente y activo, arrepentido de sus maldades, quiso no solamente abandonar la profesión azarosa del bandido, sino prestar algún servicio a la seguridad pública con su valor y el conocimiento práctico del terreno, que poseía. En efecto, levantó una casa en el lugar más peligroso a que dio su nombre, pues hasta la fecha

³⁰⁷ Chance, 175

³⁰⁸ Pérez García, Rosendo, t. I, p. 354-355.

es llamado el paraje de «Parada», y desde allí, en unión de otros compañeros, recorría sin cesar los caminos, cuidando a los pasajeros y purgando el lugar de malvados.³⁰⁹

R. Pérez agrega que «la cuadrilla la componían maleantes de los pueblos circunvecinos, *pero especialmente de Ixtepeji*». Aunque nos dice basarse en lo escrito por el padre Gay, vemos que éste nada dice sobre la participación de ixtepejanos. O de que fue el cura de la parroquia de Ixtepeji quien aconsejó a Parada de dejar las andadas, como afirmará Pérez. ¿Deducción lógica, puesto que el paraje de «Parada» está en territorio ixtepejano y por lo tanto el jefe de los bandidos pertenecía a éste pueblo? Probablemente, pero también me parece que este autor ya adereza los datos del clérigo con elementos de la práctica oral, inscripciones en el sedimento generadoras de narrativas necesarias para la constitución del Nosotros (y los Otros), en contextos específicos siempre renovados, cambiantes. De lo que durante el siglo XIX y principios del XX se decía en el sector Sierra sobre ese asunto. Y que derivó en distintas narrativas, de las que hoy en día aún podemos conocer a través de una charla.

¿Por qué la insistencia en si eran o no de Ixtepeji? Bueno, quise detenerme en esta anécdota porque en un capítulo posterior trataré de establecerle vínculos con la narración de una aparición y una celebración católica de profundas raíces agrícolas.

Rosendo Pérez ofrece dos posibles aunque opuestos desenlaces de la vida del converso ex malhechor Parada una vez rehabilitado, según se contaba:

La tradición dice que las viudas y huérfanos de los sacrificados se organizaron para vengarse, y que una noche cayeron en su propia casa y lo sacrificaron con tal saña, que las huellas de la masa encefálica y la sangre quedaron estampadas en las paredes por muchos años.

...

Otra versión dice que no lograron sorprenderlo, porque era muy perspicaz; en el momento oportuno se refugió en la casa cural de

³⁰⁹ Gay, *op. cit.*, p. 440.

Ixtepeji y el propio párroco lo sacó del pueblo para llevarlo a Oaxaca, librándolo así de la muerte.³¹⁰

Con esta anécdota Ixtepeji ve cerrarse el ciclo de dominación española e iniciar el del México Independiente. Allá habrá otros ladrones que harán historia...

³¹⁰ Pérez, t.T, p. 355

III. Diez y nueve

Tierras ociosas

A raíz del Primer Congreso Constituyente del Estado, Oaxaca fue dividida políticamente en *departamentos*, subdivididos en *partidos*, y estos subdivididos en *ayuntamientos*, o bien *repúblicas* si su población era menor de 3 000 habitantes. Con esta nueva organización se sustituye a la Ordenanza de Intendencias establecida por la Corona española como parte de las reformas borbónicas del siglo anterior³¹¹. Para nosotros, la trascendencia de tal disposición radica en que a partir de esta estructura, Ixtepeji y Teococuilco son desplazadas —dentro del sistema regional y estatal de dominio— del estatus que habían mantenido por antonomasia desde la Conquista como centros obligados de poder.

El segundo departamento quedó integrado por los partidos de Yalálag, Villa Alta, Choapam e Ixtlán. En éste último quedaron comprendidas prácticamente todas las comunidades que actualmente forman el ex distrito, incluyendo a Teococuilco —como lapidariamente señala Pérez García: «En virtud de que dejaron de tener categoría»³¹².

³¹¹ Este autor nos informa además que de 1821 a 1825 se hicieron dos divisiones políticas, pero «que por lo pasajeras no tienen importancia», Pérez García, *idem*, t. II, p. 13-15.

³¹² Pérez García, *idem*, p. 15.

En 1844 se realiza otra división política quedando Oaxaca con el nombre de *Departamento* y dividido en ocho *partidos*, divididos a su vez en *subprefecturas*. Villa Alta fue designada cabecera de partido y su tercer subprefectura tuvo como cabecera a Ixtlán, agrupando a las parroquias de Analco, Yólox, Ixtepeji, Teococuilco y Chicomezúchil. Cabe repetir aquí lo que Pérez G. advierte: esta división política es la «primera oportunidad en que se agrupan pueblos chinantecos para llegar a fundir sus intereses sociales como ahora se encuentran»³¹³.

Para 1858, el Congreso Constituyente del Estado Libre y Soberano de Oaxaca decreta una nueva distribución territorial formada por 25 distritos políticos, uno de los cuales tendría cabecera en Ixtlán y comprendía las comunidades actuales y algunas haciendas de beneficio de metales. Además, en Ixtlán se concentra también el séptimo de veintidós partidos judiciales. En 1922 desaparece la figura de distrito político, manteniéndose sólo los rentísticos y judiciales hasta el día de hoy³¹⁴.

La posición privilegiada que Ixtlán ocupa dentro de la estructura política regional y estatal se refuerza con algunas prerrogativas obtenidas por decreto del gobierno del estado: en 1857 es nombrada «Villa» y se indica que en lo sucesivo se le agregará «de Juárez» a su nombre; en 1860 se le da el título de «invicta»; parece que todavía en 1890 se le agrega el de «Benemérita», lo que nos daría un nombre oficial parecido a: *Invicta y Benemérita Villa del Distrito de Ixtlán de Juárez*. Rosendo Pérez nos explica, desde su visión, las razones de este reconocimiento:

Fue la recompensa de orden político que el Estado concedía a la población por haberle brindado albergue, garantías y elementos de guerra al gobierno republicano durante los amargos días de la Guerra de Reforma³¹⁵.

³¹³ Pérez García, *idem.*, p. 16.

³¹⁴ Pérez García, *idem.*, t.II, p. 16 y 17.

³¹⁵ Pérez García, *idem.*, p. 16

Comenzó en la Sierra

Un joven de veinticinco años llega a Ixtlán. Es 1855. El gobernador le asignó esa subprefectura vacante. Su nombre, Porfirio Díaz.

Pronto comenzó a organizar un equipo militar que sería integrante de las *guardias nacionales* de las Prefecturas. Sólo que había una disposición gubernamental que exceptuaba del servicio militar a los pobladores de la prefectura de Villa Alta, a la que Ixtlán pertenecía, así que Díaz prefirió ignorarla... ¡Ah qué muchacho tan loco!. Rosendo Pérez nos dice que la convocatoria no fue atendida por muchos pueblos, que

Eludían el cumplimiento de esta invitación; se escondían o preferían pagar la respectiva multa si a ello eran apremiados. Otros se negaban por verdaderos escrúpulos³¹⁶.

El ritmo convulsivo de la vida política y social en el estado y su relación con las fuerzas militares organizadas en la Sierra por Díaz puede sugerirlo este fragmento de sus *Memorias*:

Cuando apenas comenzaba a conocer el distrito [de Ixtlán], recibí una comunicación del [gobernador] general García en la que me avisaba que para evitar efusión de sangre en la capital del estado, había tenido que aceptar una contrarrevolución provocada por los conservadores y me ordenaba secundarla. Contesté negativamente, fundándome en que no sólo no me encontraba yo en el caso que a él lo había decidido a semejante proceder, sino que contaba con elementos de fuerza para contribuir al restablecimiento del orden alterado en la capital y que ya emprendía la marcha sobre ella³¹⁷.

En esa ocasión, la avanzada serrana se abstuvo de atacar la ciudad debido a que el gobernador García se desdijo de lo dicho. Poco después, Díaz es retirado de la subprefectura de Ixtlán para incorporarse como teniente en una de las compañías de las

³¹⁶ Pérez García, *idem.*, p. 20.

³¹⁷ Cfr. Pérez García, *idem.*, p. 20 y 21.

Guardias nacionales, por orden del recién asignado gobernador Benito Juárez. Que poco después fue reelecto en el cargo, que no terminó porque en las elecciones federales de 1857 resultó electo como Presidente de la Suprema Corte de Justicia, y de acuerdo a la ley vigente entonces, Vicepresidente; y encima de eso, el presidente Ignacio Comonfort lo nombró Secretario de gobernación³¹⁸.

Para variar, la inestabilidad continuaba. Ese año en la ciudad de México, en Tacubaya, un tal general Zuloaga desconoce al gobierno de Comonfort y anuncia su golpe de Estado. Pero las fuerzas conservadoras no estaban sólo enfrentando al poder federal: a Oaxaca se aproximaban desde Puebla fuerzas militares contrarias al liberal Díaz Ordaz. Esta situación llevó al gobernador y al Congreso local a decretar que a partir del 21 de diciembre de 1857 el estado de Oaxaca *reasumía su soberanía* hasta que se reestableciera el orden constitucional. Oaxaca fue tomada por los conservadores pero al poco tiempo la recuperaron las fuerzas al mando del capitán Porfirio Díaz, con una operación que el historiador Fernando Itumbarría llama: «plan estratégico irreprochable»³¹⁹.

Al siguiente año estalló una revuelta de carácter religioso en Villa Alta. Al grito de «¡Viva la religión!», un grupo de personas armadas atacó la Cabecera, se apoderó de los fondos de las alcabalas y secuestraron al prefecto. El gobierno liberal organizó una tropa entre los habitantes de Ixtlán y redujeron a los pocos días la rebelión³²⁰.

A mediados del siglo el país se encontraba prácticamente incomunicado, en su mayoría con poblaciones dispersas de autoconsumo y pequeños centros urbanos, particularmente los vinculados a la minería³²¹. (Cabe señalar que ambos patrones de asentamiento se encontraban, en un híbrido, en la Sierra Juárez). No obstante, el despegue industrial de Europa occidental y de los Estados Unidos para la segunda mitad del siglo incluyó a países —se entiende que en caótica posición subordinada— como México, Brasil, y Argentina. Esto derivó en flujos de inversión hacia el país para la

³¹⁸ Pérez García, *op. cit.*, p. 24-26.

³¹⁹ *ibid.*, p. 27-30

³²⁰ *ibid.*, *idem.*, p. 31.

³²¹ Betanzos, *op. cit.*, p. 16

explotación de maderas preciosas y minerales como el cobre, lo que apremiaba construir una red de transporte férreo entre los centros de producción y los puertos³²².

Como acertadamente señala Daniel Cosío:

Puede decirse pues, que el rasgo más sobresaliente del Porfiriato es una filosofía en que prima como meta principal, e incluso única, el crecimiento económico, con las dos fallas que semejante filosofía trae consigo de un modo casi inevitable: por una parte, el descuido o el sacrificio de las libertades públicas, que acaba por producir el descontento, la imitación, y finalmente la rebeldía; por otra parte, el descuido, la desigual repartición de la nueva riqueza creada por el progreso económico³²³.

Pero, advierten Betanzos y Montalvo, este régimen sustenta las tesis liberales: reducir al Estado a la tarea de conservar la paz interna y con el exterior, quedando el individuo y la empresa privada como los garantes del bienestar económico de la sociedad³²⁴. Pero los mexicanos de entonces, como los de ahora, carecemos de ese espíritu emprendedor, tan necesario en los momentos que debemos tomar las decisiones y actuar, pescando por sorpresa a la oportunidad. Por eso, fue necesario echar a andar la Ley de Desamortizaciones y Tierras ociosas, que fue el instrumento básico para la desestructuración de la propiedad colectiva de la tierra de los pueblos y su incorporación como mercancía en el mercado de bienes de producción.

Como se ha dicho, la propiedad de la tierra en la Sierra Juárez no sufrió mayores cambios durante los dos primeros siglos de la Colonia. Fue hasta las Reformas Borbónicas (1756) que se inició la transformación significativa de la propiedad en Oaxaca. Y a mitad del siglo XIX, las reformas liberales sobre la tierra tuvieron un impacto diferenciado en el país, pero en términos generales, luego de medio siglo de aplicación de estas políticas de «desamortización de las tierras de corporaciones civiles», o sea, de

³²² *ibidem*.

³²³ Cfr., Betanzos, *idem*, 21

³²⁴ Betanzos, *idem*, p. 21

las comunidades, y del «deslinde de tierras ociosas», devino una enorme concentración de las tierras en pocas manos³²⁵. Sin duda esto significó serios percances para la integridad de los territorios históricos de muchas comunidades, y para su propia posibilidad de reproducción. Incluso, se consideraba al inicio del siglo XX a la propiedad comunal como «fuera de la ley»³²⁶. No obstante, es necesario insistir en las diferencias regionales.

La concentración latifundista —norteamericana en su mayoría— fue uno de los principales factores que desataron rebeliones en muchas zonas del país. Notables fueron:

Las de la huasteca veracruzana y tamaulipeca, las de Tabasco y Campeche, las que surgieron a todo lo largo de la costa del Pacífico —desde Sonora hasta la zona del Soconusco, en Chiapas. Pero fue en las áreas más pobladas del país donde se recrudecieron los levantamientos, concretamente en el centro y el sur y en el extremo norte de la República. En esta zona, a diferencia de otros lugares donde el comando de las protestas estuvo en manos de los rancheros, fueron los campesinos de las clases bajas los que se pusieron a la cabeza de la inconformidad³²⁷.

Para el caso de Oaxaca, las políticas liberales sobre la tierra tuvieron un pobre efecto —advierte Leticia Reina— debido al estancamiento de la economía y la falta de productividad; además de la resistencia armada de los indígenas y, en algunos casos, como una gracia concedida a los pueblos por su participación en eventos bélicos

³²⁵ Basta citar algunos datos. Antes del estallido de la revolución había 8 245 haciendas de distintas extensiones: El 90% eran de 3 mil hectáreas en promedio y sólo 116 superaban las 250 mil hectáreas. Aunque se dieron casos donde varias de estas pertenecían a una sola familia, como la Terrazas, en Chihuahua, que con 15 propiedades sumaba una extensión de 2 millones de hectáreas. González, Pedro (1988). «Los primeros pactos y la construcción de la legalidad: 1913-1917»; además, para 1910 las propiedades norteamericanas en México alcanzaron, sumadas, un área de 120 millones de hectáreas en casi todos los estados del país, dedicadas a explotaciones agrícolas, forestales y mineras, vinculadas directamente con el comercio exterior, en Betanzos, *op. cit.*, en *Historia de la cuestión agraria mexicana. Campesinos, terratenientes y revolucionarios 1910-1920*, vol. 3, México, Siglo XXI / CEHAM, p. 138 y 17, respectivamente.

³²⁶ González, *idem.*, p. 141

³²⁷ Betanzos, *idem.*, p. 19

nacionales: los mixtecos frente a la invasión norteamericana y los zapotecos serranos e istmeños, al lado de Porfirio Díaz, contra los franceses y durante la Revolución de la Noria³²⁸. De esta manera, se mantienen casi inalterados los territorios de las comunidades de la Sierra Juárez, pues no existe la presión externa —salvo en el Rincón con el café y en el mineral de La Natividad— que haga peligrar la propiedad de la tierra. La autonomía política y agraria que entonces se vivía en la región permitió la formación de otro tipo de conflicto, de una inconformidad fuente de otro tipo de despojo.

En la Sierra Juárez sólo la producción de café, minera y textil atrajo el interés de los inversionistas extranjeros. Pero ninguna de estas actividades económicas requería la propiedad de la tierra en latifundios para desarrollarse. La expansión territorial no estuvo aquí encabezada por un particular capitalista, por rancheros o latifundistas, sino por una comunidad serrana, Ixtlán, que trató de consolidar su dominio regional ampliando sus límites, de manera poco clara, en detrimento de sus comunidades vecinas, más pequeñas y aparentemente débiles.

Me parece que esta diferencia no es menor: tanto en la Sierra como en otras regiones del país fue la propiedad de la tierra —su conservación o concentración— en primera y última instancia la razón de los levantamientos populares para el último cuarto del siglo XIX. Sin embargo, en el caso de la Sierra no es la acumulación y reproducción capitalistas el objetivo de la expansión territorial de Ixtlán, sino apuntalar desde la base —que es el territorio— un sistema de relaciones de poder que reforzara la posición de esta comunidad en el espacio regional. Recordemos que poco antes había sido declarada, al inicio del periodo independiente, como cabeza de Partido, y hacia 1844, como cabecera de subprefectura, quedando con ello las parroquias de Ixtepeji y Teococulco entre otras bajo su administración.

La tentación de los límites

Entre 1868 y 1871 un ingeniero alemán de nombre Enrique de Schillert, o Sheler, bajo la tutela del gobernador Félix Díaz y del general Fidencio Hernández, «prohombre de aquella época en los destinos de la Sierra», elaboró el mapa de Ixtlán, donde se

³²⁸ Reina, Leticia, p. 18.

precisaron la extensión y límites de sus tierras. También hizo lo propio con otras comunidades del distrito como Jaltianguis, Macuiltianguis, Comaltepec, Yareni, Abejones, Xiacuí, Yatuni, Yahuche y Maninaltepec.

A partir de un incidente menor — relata en su obra don Rosendo Pérez— donde es encarcelado un grupo de personas que acusaba y pedía la expulsión del ingeniero alemán por influir excesivamente sobre el jefe político, capitán Mauro Vázquez³²⁹, se generó «una especie de tumulto» que derivó en un levantamiento contra el gobierno del estado y de la república, *al que se sumó Ixtepeji con otras comunidades*³³⁰.

El historiador Jorge Fernando Ituribarría señala que el motín se dio «a causa de que los serranos vieron con malos ojos» al austriaco —«ex-invasor de la época de Maximiliano», le llama—, porque «andaba explorando la montaña, en busca de vetas metalíferas».³³¹ ¿Territorio, vetas mineras?

Según este autor, la estrecha colaboración que había entre el jefe político y el austriaco, o alemán, suscitaron el celo de don Fidencio Hernández:

Quien no tardó en comunicar a su antiguo protector, el ex minero, ex gobernador y abogado don Miguel Castro, las andanzas exploradoras del austriaco en las tierras donde aquel considerábase con algunos privilegios en el campo de la explotación minera.³³²

Según esta versión, Hernández, posiblemente autorizado por Castro, prominente figura del «partido borlado» de la oposición, fue quien fomentó entre los serranos una «mala atmósfera» hacia el extranjero. Los tipos ebrios insultaron y casi golpearon a Sheler o Schillert, para «provocarle pánico y violentar su salida de la región».³³³

Las fuerzas del orden del distrito estuvieron a punto de medirse con los alzados, en Xía, donde un par de años después se construiría una fábrica textil, que ya se dirigían

³²⁹ Según Pérez García ese era el nombre del jefe político (t. I, p. 282); según Ituribarría, coronel don Prudencio Ortiz, op. cit., p. 45

³³⁰ Pérez, t.I, p. 283.

³³¹ Ituribarría, Jorge F., 1956, *Historia de Oaxaca*, t. IV, Oaxaca, Gob. Del edo. de Oaxaca, p. 45.

³³² Ituribarría, p. 45

³³³ *idem*.

hacia la capital, cuando llegó una tropa al mando del general Porfirio Díaz, quien disolvió pacíficamente el movimiento a nombre del gobernador, ofreciendo la salida del alemán a cambio de que los inconformes volvieran a sus comunidades³³⁴.

Aunque el autor que nos ofrece esta información minimiza la importancia del levantamiento, asegurando que se inició por «el recelo [...] y la desconfianza» de algunas personas de la cabecera por la amistad del ingeniero con el jefe político, y «en un arranque de embriaguez» por parte de un miembro del grupo encarcelado posteriormente, esto no explica de manera suficiente que el conflicto se agrandara hasta incorporar a otras comunidades, fundamentalmente a Ixtepeji, única comunidad mencionada expresamente en el texto. Me parece que al presentar el trabajo «científico y uniforme» del alemán como un acontecimiento positivo para la región, Pérez omite deliberadamente el motivo profundo del levantamiento: los mapas trazados beneficiaban los intereses expansionistas de Ixtlán en detrimento de sus vecinos. Un indicio claro de esto lo encontramos en el libro de Carlos Velasco Pérez:

Hasta ahora está resintiendo Atepec la pérdida de su título extendido en 1721, año que recibieron los suyos todos los demás pueblos de la Sierra. Se sabe que un nefasto presidente municipal lo fue a empeñar en Yólox por la cantidad de \$ 50 pesos pero se le hizo difícil recuperarlo. La existencia de esta escritura llegó a oídos del entonces coronel Fidencio Hernández, natural de Ixtlán quien, como persona influyente lo desempeñó de manera ilegal para destruirlo y elaborar otro alterado que beneficiara a su pueblo, que por ese medio poco honroso, *arrebato a Atepec una gran extensión de terreno boscoso en base al título falso que mandó elaborar allá por 1870 el ya general Fidencio Hernández*.³³⁵

Se viene el Bum

En el último cuarto del siglo XIX, particularmente a partir de 1880, el desarrollo capitalista tuvo un inusitado crecimiento, caracterizado por:

³³⁴ Pérez, t. I, p. 282-284

³³⁵ Velasco, 1987, 67. Las cursivas son mías.

...una mayor complejidad del proceso productivo y de la organización empresarial y financiera, y por una diversificación muy grande de los materiales, de las fuentes de energía y de los medios de transporte y comunicación³³⁶.

La inmensa producción de manufacturas y las nuevas rutas comerciales aceleraron y fueron aceleradas por el nuevo brío de la comunicación marítima, ferroviaria y telegráfica. Un nuevo «salto» del sistema económico planetario donde, además de la acostumbrada Europa, hacen su rotunda aparición los Estados Unidos, en sus prometedores *pininos* como potencia mundial. Y entre las naciones de Europa occidental y los gabachos se dio la otra vez nueva repartición del pastel, Imperialismo a partir de:

La estructuración de fuertes bloques de poder político-económico debidamente regionalizados, en los que cada nación industrializada se reservó el tutelaje de las naciones recién incorporadas a la “economía mundial”.

Esta etapa significó, a escala continental, una mayor integración, sobre la que ya existía, de nuestros países al Sistema. Esto se expresó en la división internacional del trabajo, donde América Latina es designada —nuevamente— como productora de alimentos y materias primas por el grupo de los países industriales; y receptora del flujo de inversión extranjera para ferrocarriles y comunicaciones, bancos, puertos, plantaciones, empréstitos gubernamentales... Un control total de las rutas comerciales y una absurda dependencia económica y política hacia las veleidades del complejo comercial y financiero de los países dominantes. México queda «colocado» como un país exportador de productos agrícolas tropicales, por ejemplo el café; y de minerales³³⁷, como los que se obtenían en la mina de La Natividad.

³³⁶ Cardoso, Ciro, *s/f, México en el siglo XIX*, México, Nueva Imagen, p. 259

³³⁷ Cardoso, *idem.*, 267.

Para el mundo rural esta nueva mueca del capitalismo se manifestó en la imperiosa exigencia de producir excedentes (mercancías y mano de obra) como condición inaplazable para el proceso de acumulación y reproducción del capital y de las relaciones capitalistas, lo cual, a fin de cuentas se concreta cuando la persona de campo vende barato y compra caro³³⁸. Para sostenerse y ampliarse, esta situación requería, entre otras cosas, transformar los procedimientos técnicos usados tradicionalmente en el campo hacia otros de racionalidad productivista. Con esto se privilegian las necesidades del mercado y no las locales. Esto implicó, para muchas regiones de México y Latinoamérica, la imposición «del principio de maximización, o de reproducción en el menor tiempo posible, del capital invertido». Ciertamente, el capitalismo no se expande, arraiga, o florece (¡Ups!), en la misma forma y tiempo en los diferentes países ni al interior de estos, y el escenario que en muchas regiones del mundo rural se presentó a finales del siglo XIX e inicios del XX, no se dio sino hasta tiempo después en otras y bajo distintas circunstancias, por ejemplo, a partir de la mitad del pasado siglo en la región de estudio, con la flamante mueca del «desarrollo». Oscar Betanzos y E. Montalvo resumen para ese fin de siglo algo que no deja de ser contemporáneo:

Esta nueva racionalidad exige, entre otras necesidades, que la tierra sea sometida a una explotación más intensa, sin los tradicionales períodos de descanso a que antenormente era expuesta. Además, a este fenómeno de agotamiento de la tierra en sus propiedades naturales se asoció el abandono acelerado de las mismas y la incorporación de porciones vírgenes para el proceso de reproducción del capital, tanto en la industria como en la agricultura. Así, *la población rural se enfrentó a una disminución de sus recursos: leña, agua, bosques, zonas de caza y áreas de cultivo, mientras la población creció, provocando un extraordinario desequilibrio entre el número de bocas y la cantidad de recursos naturales disponibles*³³⁹.

³³⁸ Betanzos, Oscar y Montalvo, Enrique, 1988, «Transformación mundial durante el siglo XIX», *Historia de la cuestión agraria mexicana*, vol. 3, México, Siglo XXI/CEHAM, p. 10

³³⁹ Betanzos, Idem., p. 11. Las cursivas son mías.

Y nos aclaran que estas transformaciones no se dieron de un día para otro, sino de manera gradual y diferenciada. Y en ese mismo sentido se dieron las resistencias y las respuestas por parte de la población rural.

Ay don Porfirio

Para México el porfirismo fue «un caso clásico de capitalismo dependiente en expansión» o de «desarrollo hacia fuera»³⁴⁰. Nuevamente se insertaba en el sistema mundo vinculado a los mercados europeos de la industria textil: como antes la cochinilla, en esta ocasión fue, por ejemplo, con el añil y la morera que se daban y bien en el Istmo de Tehuantepec. Otros productos de exportación de menor importancia fueron el tabaco, algodón, azúcar, cáñamo y cacao, en su inicio; y posteriormente, impulsados por el flujo de capitales extranjeros, el café, la vainilla, el chicle y el hule³⁴¹.

Este desarrollo comercial fue acompañado de dos fenómenos ocurridos en distintas partes del país: por un lado, el constante y paulatino acaparamiento de tierras por parte de pobladores locales para el autoconsumo; y por otro, los conflictos que estas prácticas desataban³⁴². Además, claro está, de las protestas por el renovado y *legal* despojo de tierras comunales por parte de los hacendados, quienes con ese acaparamiento deseaban satisfacer adecuadamente las necesidades agrícolas de los mercados europeo y norteamericano, además de la demanda en las incipientes ciudades que se comenzaron a formar en el país. Esto no podía sino amasar un fuego descontento. Como afirman Betanzos y Montalvo:

En realidad desde los inicios de nuestra vida independiente se desarrolló un conflicto entre las exigencias del naciente capital y la producción campesina³⁴³.

³⁴⁰ Cardoso, *idem.*, p. 267.

³⁴¹ Betanzos, *idem.*, p. 15

³⁴² *idem.*, p. 14 y 15

³⁴³ Betanzos, *idem.*, p. 15

Y nosotros recordaríamos que para el caso de la Sierra Norte de Oaxaca, particularmente Villa Alta e Ixtepeji, este conflicto aparece desde la Conquista.

La Sierra y el mercado mundial

La Sierra Juárez, lo sabemos, era ya un miembro muy poco distinguido de ese curioso club de la “economía mundial” desde cuatro siglos atrás, con la minería y la cochinilla.

En cuanto a la minería, para el periodo de 1841 y 1860 la producción en el ramo en el país aún era menor a la alcanzada durante la Colonia. Fue hasta el porfirismo que la minería se convirtió en un área clave dentro del proyecto económico nacional. En la nueva legislación minera de 1892 se plantea que «la propiedad minera ya no se considera de la nación y se establece la propiedad privada sobre los fundos mineros previo pago de un impuesto federal»³⁴⁴. Como se esperaba, al transformarse la concepción de la propiedad sobre los recursos esta política tuvo un gran éxito entre los inversionistas.

Además, en este periodo ocurren otros dos cambios importantes: a raíz del impulso industrializador en Estados Unidos y Europa aumenta la demanda y producción de metales industriales y de combustibles frente a la de metales preciosos. Y el principal foco de producción minera se desplaza hacia el norte del país. Para el último cuarto del siglo XIX a esa región le corresponde más del 40% de la producción nacional minera, frente a menos del 2% en promedio para la zona del pacífico³⁴⁵. Como sucedía desde antes de la Colonia, Oaxaca no es muy significativa en términos económicos para el conjunto de lo que ahora llamamos México. Bernstein señala que «Oaxaca siempre ha sido un productor de oro y plata modesto y errático debido a factores geológicos negativos, tales como vetas superficiales y fallas excesivas»³⁴⁶.

³⁴⁴ Chassen, 1986, p. 72

³⁴⁵ Chassen, *op. cit.*: 72-74.

³⁴⁶ *Cfr.*, Chassen, p. 79

La Natividad

La mina de la Natividad, ubicada en el distrito de Ixtlán en la Sierra Juárez, fue descubierta y denunciada en 1785 por los hermanos Echarri, unos de los más importantes empresarios mineros en Oaxaca. Tuvo varios altibajos aunque esto no alteró su condición de ser la más rica y de mayor duración en el estado de Oaxaca³⁴⁷. A principios del siglo XX ocupaba 450 trabajadores, cifra muy superior al promedio de 50 que laboraban en otras minas oaxaqueñas. Contaba con una hacienda de beneficio con capacidad de 100 toneladas de mineral cada 24 horas. Pese a esto, los salarios que ofrecía iban de 50 a 75 centavos al día, muy lejos de los tres pesos que se podían obtener en Cananea³⁴⁸. Esto nos da una idea de las pésimas condiciones de trabajo en que se encontraba.

Con el mineral de La Natividad a la cabeza, la Sierra Juárez fue la zona de mayor importancia extractiva en el estado. Para los fines de este ensayo cabe destacar que en la lista de minas importantes que Chassen publica para esta época (fines del siglo XIX y principios del XX) no figura ninguna mina ixtepejana. La relevancia que para esta comunidad tenía La Natividad radica en la dinámica económica y social que generó en el Sector Sierra.

Por otra parte, para la grana cochinilla para el año de 1863 el precio bajó a 24 centavos la libra, a causa, entre otras cosas de la aparición de tintes sintéticos³⁴⁹. Esto trajo consecuencias. Las más significativas aquí son: que los pobladores de las comunidades serranas, ya sin la presión apremiante de producir fundamentalmente algo que no se come, retomaran con plenitud sus cultivos de subsistencia (que nunca fueron abandonados del todo); y que los comerciantes buscaron otros productos más rentables, como el café, introducido por el «hombre de acción», general Fidencio Hernández, en el Sector del Rincón en la séptima década del siglo XIX³⁵⁰. Puesto que el clima de Ixtepeji no era adecuado para el cultivo del aromático, sus habitantes incorporaron este producto

³⁴⁷ Chassen: 81.

³⁴⁸ Chassen: 81-88

³⁴⁹ Chassen, idem.

³⁵⁰ Pérez García, tomo I, p. 323-325.

en los intercambios que como arrieros tenían con ese sector. Con anterioridad habían establecido comercio con Tehuantepec, por telas, y con Chiapas por telas³⁵¹.

Nueva trama

A partir de un decreto expedido durante el gobierno de Félix Díaz, en 1873 inician los trabajos de construcción de la Fábrica de hilados y tejidos de Xía, en una pequeña área del mismo nombre que era disputada entre San Juan Chicomezúchil e Ixtepeji desde cuarenta años atrás. Esta fábrica, propiedad de empresarios ingleses, cinco años después producía 1 000 arrobas de hilaza y 15 000 piezas de manta, con un precio en el mercado ligeramente superior a los \$ 99 000.00, dando trabajo principalmente a los habitantes de Ixtepeji, Nexicho, Chicomezúchil, Lachatao y Yahuiche³⁵². Para 1902 contaba con 263 trabajadores entre mujeres y hombres³⁵³ y al parecer, el personal más numeroso era de Ixtepeji³⁵⁴.

Esta Fábrica, movida por la fuerza hidráulica que se producía en el Río de Xía, fue la primera y única empresa moderna en la región. Otras industrias en Oaxaca fueron la del calzado en la ciudad de Oaxaca; de cigarrillos y maderera en el Istmo. A pesar de la introducción del ferrocarril desde 1892 y la habilitación de puertos —advierde Francie R. Chassen—«la industria moderna no fue favorecida por estos cambios [debido a] los límites del mercado regional y la importancia de la artesanía»³⁵⁵.

A principios del siglo XX Oaxaca era la entidad con el menor índice comercial en el país. Esta situación derivó en ventajosa durante la crisis económica de 1907, originada por turbulencias financieras en Estados Unidos para extenderse y golpear severamente a México. Los precios de los metales cayeron con estrépito y la actividad minera se paralizó.

A diferencia de lo ocurrido en el resto del país, donde la crisis afectó también la producción agrícola por la falta de crédito, en Oaxaca no sucedió así, salvo para los

³⁵¹ Pérez García, tomo I, 182. Ver «Mundo nebuloso».

³⁵² Pérez, t. II, p. 339.

³⁵³ Chassen. 1986, p. 101

³⁵⁴ Garner, 1988, p. 75.

³⁵⁵ Chassen, op. cit.: 103

cultivos de exportación. Debido a su producción de autoconsumo y a que el café se cultiva a pequeña escala sin descuidar el sistema milpa, en la Sierra Juárez esta crisis apenas y fue noticia.

La relevancia económica, social y cultural de la fábrica de Xía sólo era similar a la de la minera de La Natividad en el nivel regional. Los empleos generados contrarrestaban la migración estacionaria hacia los valles centrales de Oaxaca³⁵⁶, «dada la agricultura menos que precaria de su región»³⁵⁷. Rosendo Pérez comenta que a mediados del siglo algunos serranos se vieron obligados a pedir alimentos alrededor de Oaxaca.

Esta bonanza declinó hacia 1910, ocasionada por la reducción en un 60% de la producción y de la fuerza de trabajo³⁵⁸. En ese año, se iniciaron los trabajos para construir otra fábrica por el rumbo del marquesado, en la ciudad de Oaxaca, y abandonar Xía. Sin embargo, se planteó la producción de energía eléctrica cerca de ahí, en el paraje conocido como *Lachení* (donde casi 30 años después se concretaría por mandato del presidente Cárdenas) para alimentar a la nueva fábrica. Aunque con altibajos continuó trabajando hasta finales de 1916, cuando fue destruida.

Existe la creencia de que la Revolución no prendió en Oaxaca debido a que las comunidades nunca perdieron sus tierras durante el periodo porfirista. Esto es cierto en cuanto se refiere a la Sierra Norte, pero no fue así para otras regiones como el Istmo, Tuxtepec, la Costa y la Cañada, donde la presión sobre las mejores tierras para la producción de exportación fue notoria, dándose importantes superficies a la propiedad privada nacional y extranjera³⁵⁹. Las razones fueron las mismas que antaño: el aislamiento geográfico y deficientes vías de comunicación; la baja calidad de las tierras y la poca productividad en términos de la lógica capitalista; la cohesión interna de las comunidades en torno a su territorio y sus levantamientos armados; y la participación de las fuerzas serranas en apoyo a las causas porfiristas previas a su dilatado periodo de gobierno.

³⁵⁶ Garner, *idem*.

³⁵⁷ Iturrigaría citado por Keamey, 1971.

³⁵⁸ Garner.

³⁵⁹ Esparza, 1992, p. 51.

Vispera

IV. Armados y en silencio

Xía

Lo que importa en las revoluciones
no son las modas ideológicas,
sino las pasiones atávicas.
Jacques Lafaye

La memoria es un dedo torcido

Se descuidó al voltear y ver una de esas cosas que atrapan de los niños la atención, como un hechizo. Y dejó de poner cuidado en lo que hacía. Pero la máquina del telar no se detuvo: en su programado accionar prensó un dedo despistado de Fidel, con apenas nueve años, torciéndole la punta para siempre.

Fue cosa de un segundo, me dice hoy don Gerónimo, hijo de Fidel Mora León, y con sus manos trata de mostrarme cómo es que quedó el dedo de su padre. *Curiosita estaba su uña*. Don Gerónimo recuerda que una vez desyerbando un terreno su padre don Fidel le contaba de su trabajo infantil, *enceitando* telares en la Fábrica de hilados y tejidos de Xía, por allá de 1910.

—Pero ero yo burro y no puse suficiente atención —justifica don Gerónimo, ante la poca información que me da cuando lo cuestiono sobre un supuesto levantamiento armado por aquellos años en la Fábrica de Xía.

En la narración que hace con sus recuerdos de lo contado por su padre —relato, por cierto, que don Fidel hizo sobre sus propios recuerdos— don Gerónimo habla de la destrucción de la Fábrica de Xía. Pero eso sucedió hasta 1916. Sobre un levantamiento en las instalaciones de la Fábrica previo a la rebelión ixtepejana de 1912 no tiene una clara idea. Más bien, el dedo torcido de su padre y la reducción a escombros de la Fábrica años después son los recuerdos que se articulan sobre el olvido de aquel levantamiento previo.

Lo que resulta claro es el trabajo infantil en ese lugar. Don Pío, otro de los personajes de este ensayo, se une a la plática que tenemos cerca del horno donde él cuece su pan y dice que su papá también trabajaba de chamaco en la fábrica, llevando con carretilla los canutos que las lanzaderas requerían. El trabajo infantil nos sugiere la importancia que como fuente de trabajo asalariado tenía en Ixtepeji y otras comunidades cercanas. Puesto que la fuerza laboral se había reducido durante la última década³⁶⁰ podemos suponer —sólo eso, pues carezco de datos precisos— que se daba preferencia a los niños con respecto a los adultos, debido a los aún más bajos salarios que a los infantes podían pagar y su menor disposición a la protesta.

Por eso, el anuncio de que la fábrica cambiaría de ubicación a causa de la caída de la producción y las ganancias significaba un trastorno mayor a la economía regional.

En la tradición oral —lo que pasa de boca en boca a través de las generaciones— a la que tuve acceso, hay prácticamente nada sobre un conflicto en Xía en una fecha cercana a 1910. Para los ixtepejanos el detonador o antecedente inmediato a su rebelión de 1912 es otro, del que hablaremos más tarde.

Seis versiones

Sin duda, hubo un levantamiento armado en la Fábrica de hilados y tejidos de Xía, según las fuentes consultadas. Pero no hay claridad en sus causas concretas, fecha o modo de expresión.

Michael Kearney, apoyándose en el historiador Jorge F. Itumbarría, da como fecha de inicio el 4 de junio de 1910, cuando «los obreros se levantaron contra los

³⁶⁰ Garner, p. 75.

dueños» y agrega que las comunidades de Ixtlán, Guelatao, Analco y Yólox «contemplaron la revuelta con temor y organizaron ejércitos para oponerse a los rebeldes»³⁶¹.

El historiador Héctor Martínez Medina nos ofrece cuatro diferentes versiones del suceso de igual número de fuentes:

a) El levantamiento fue el 20 de mayo de 1911. Trabajadores y vecinos de Ixtepeji «se pronunciaron *contra el gobierno federal*, instigados por el vazquezgomismo. [Por lo que aquel] tomó diversas medidas para terminar el levantamiento»³⁶².

En mayo de 1911 los trabajadores de Xía se declaran en huelga.

Un grupo de trabajadores de la fábrica «saquean las casas exigiendo armas y dinero, profiriendo gritos subversivos y apoderándose de más de cuatro mil pesos y mercancías de la fábrica»³⁶³.

Por último, Paul H. Garner coincide en general con la cuarta versión de Martínez Medina, y comenta que «sin duda acicateados por los acontecimientos políticos ocurridos en la primera mitad del año» los trabajadores amenazaron al gerente y saquearon la fábrica. El levantamiento se habría dado en 1910 y los responsables huyeron «hacia las montañas» perseguidos por tropas federales, estatales y de las comunidades mencionadas arriba por Kearney³⁶⁴.

Pero no fue a las montañas sino al valle de Etla. O bien, de la sierra bajaron luego al ese valle, puesto que en un documento fechado el 23 de mayo de 1911, el gobernador interino Félix Díaz ordena al Jefe político de esa jurisdicción proceda «con toda energía y con la actividad necesaria que el caso requiera» contra los *asaltantes* de Xía³⁶⁵.

En la bibliografía hay confusión. En los testimonios orales no aparece ¿por qué y qué relación tiene este levantamiento con los acontecimientos posteriores y anteriores? ¿Cuál es el sentido de este olvido, particularmente con la relación que don Gerónimo hace de la destrucción de la fábrica en 1916? Preguntas que se sumarán con otras que

³⁶¹ Kearney, p. 46.

³⁶² *Idem.*, las cursivas son mías.

³⁶³ Martínez Medina, p. 125.

³⁶⁴ Garner, p. 75.

³⁶⁵ Martínez Medina, *idem.*

recogeremos a lo largo de las siguientes páginas. Poco a poco espero dejarlas claras. (Las preguntas, que no sus respuestas. Para encontrar a éstas favor de buscar en otro lado)

Armados y en silencio

Yo los pondré a ustedes celosos
de un pueblo que no es pueblo;
los haré enojar contra un pueblo
que no quiere entender.

Romanos 10:19

Escenario político estatal

Pero el de Xíla no fue un incidente aislado. Al contrario, se sumaba al proceso de reconfiguración política y social contenido en el fin del porfiriato. Para mediados de 1911 los distritos de Huajuapán, Coixtlahuaca, Silacayoapan, Putla, Jamiltepec, Teposcolula, Nochistlán, Cuicatlán y Teotitlán ya se habían desligado del régimen constitucional, haciendo eco del llamado a la insurrección de Francisco I. Madero³⁶⁶. Oaxaca mostraba una gran inestabilidad.

Aunque, como señala Jaime Bailón, las movilizaciones en esos distritos buscaban en primera instancia de «una reivindicación del respeto al sufragio, una lucha por recuperar la legalidad contenida en la Constitución de 1857», más que de un movimiento de justicia agraria o social, como en otras partes del país³⁶⁷. La Revolución desató nuevamente los conflictos regionales preexistentes —al interior, entre las regiones y de éstas con la capital del estado—, desembocando en un turbulento reacomodo de fuerzas entre las viejas élites y los grupos emergentes, teniendo como una de sus manifestaciones al hecho de que entre diciembre de 1910 y junio de 1915 el gobierno estatal estuviera a

³⁶⁶ Bailón, p. 166. Ver Paco Pepe en Reina.

³⁶⁷ Bailón, Jaime, p. 165. Incluso un autor señala:

“Oaxaca se mantuvo al margen de lo que oficialmente se considera la Revolución mexicana... Más allá de toda connotación clasista y de toda demanda agraria concreta, el movimiento popular en Oaxaca asumió la forma de enfrentamiento con el centro”. González, Pedro, *op. cit.*, p. 148.

cargo de 16 personas distintas, entre las cuales intercambiaron la titularidad del ejecutivo en 33 ocasiones³⁶⁸.

A esta crisis política se intentó solucionar en un inicio con nuevas elecciones para gobernador y diputados. Benito Juárez Maza concentró el apoyo de los grupos liberales oaxaqueños, donde su prestigio como hijo del Benemérito tenía gran peso. La composición del congreso local fue plural. El nuevo gobernador logró «temporalmente la desmovilización de las fuerzas rebeldes» y una transición entre los diversos grupos conservadores y liberales³⁶⁹, aunque la violencia gubernamental no estuvo del todo ausente.

Todo sea por el orden

En el Istmo de Oaxaca, una rebelión armada al mando del diputado local José Francisco Che Gómez iniciada en 1910, detonada por el desafortunado nombramiento que hizo el gobernador de un Jefe político repudiado en esa región³⁷⁰, daba continuidad a los objetivos «de lograr independencia económica y política del Istmo respecto a Oaxaca», planteados desde por lo menos la rebelión de 1850-1851, enfrentándose a las élites de Juchitán y Oaxaca³⁷¹. Para sofocarla, el gobernador Benito Juárez Maza envió a las fuerzas que custodiaban la capital del estado. Con el asesinato de Che Gómez lo consigue.

Con los objetivos de sustituir la guarnición de la ciudad y, según Keamey, dar una salida negociada al conflicto desatado en la Sierra Juárez a causa de la rebelión en la Fábrica de Xía, Juárez Maza formó el Batallón Sierra Juárez, constituido por tres compañías: una con gente de Ixtlán al mando de..., otra de Lachatao y la tercera, al mando de Pedro León, alias «Cucho viejo». Poco después el Batallón Sierra Juárez fue disuelto, quedando únicamente la compañía de Pedro León al servicio del gobernador.

³⁶⁸ Bailón, p. 165.

³⁶⁹ Bailón, p. 166-167.

³⁷⁰ Bailón, p. 168.

³⁷¹ Barabas, Alicia M., 1990, «Rebeliones e insurrecciones en Oaxaca: la trayectoria histórica de la resistencia indígena», en Barabas y Bartolomé (comp.), *Etnicidad y pluralismo cultural: la dinámica étnica en Oaxaca*. México: CONACULTA, p. 251.

Don Pío

—Esta es la historia de cómo empezó el desastre de Ixtepeji, según me contó el difunto mi tío Ventura, con el que me crié.

Habla don Pío, al regreso de su trabajo en el campo. Deben ser como a las 7 pasado meridiano. Acabamos de cenar con su familia por eso aún flota el aroma del café³⁷².

Muerte a la palabra

Poco después, 12 de abril, otro sobresalto: el gobernador Benito Juárez Maza había muerto en circunstancias poco claras, siete meses apenas en el cargo y sin haber logrado consolidar una estructura política estable. Brotó la especulación:

Miguel Bolaños Cacho le dio muerte al gobernador Juárez Maza. Lo envenenó, según contaban, por medio de un periódico. Él no sabía y comenzó a estudiarlo por la mañana: entonces le llegó el veneno y en el lugar quedó. Por eso, Raúl Bolaños Cacho se sentó como nuevo gobernador.

Esta versión —base de la línea que investiga desde el medioevo Sean Connery— fue bastante difundida... Aunque es más probable la versión que atribuye el deceso a un problema cardíaco³⁷³.

Como es sabido, la turbulencia política en la esfera nacional apenas empezaba. En su seno, carecía de importancia el voto popular para designar al sucesor en el gobierno del estado: la protección presidencial bastaba.

En el momento crucial, Madero no apoyó a quien se suponía su candidato, Juan Sánchez, y no puso objeción para que triunfara en la contienda el licenciado Miguel Bolaños Cacho³⁷⁴, miembro de la oligarquía local y apoyado por la misma, abierto simpatizante de Porfirio Díaz y antimaderista de buena cepa³⁷⁵.

³⁷² Entrevista realizada a don Pío Pérez Hernández en su casa el 8 de septiembre de 2001.

³⁷³ Bailón, p. 167.

³⁷⁴ Garner, p. 79.

³⁷⁵ Ruiz Cervantes, p. 44.

Deserción

La muerte del gobernador hizo salir de Oaxaca a Pedro León. Amados y en silencio, él y la compañía que comandaba abandonaron la ciudad. Temían que sin la protección de Juárez Maza sus enemigos serranos, los atacaran en represalia por los desmanes cometidos³⁷⁶.

Subió a la Sierra. Y llegó a San Pedro Nexicho, comunidad de donde Pedro León, «Cuche viejo» era originario. Era 1912 porque ya estaba en Ixtepeji de presidente Juan Martínez Carrasco. En ese tiempo sólo un año estaban en la presidencia, no como ora que se está año y medio.

Juan Martínez Carrasco era como cualquier ixtepejano común, trabajaba la tierra y servía a su pueblo. Dicen que con su mujer sólo crió a una hija. Además, le gustaba la cacería. En una peculiar ocasión cazó un venado. Mientras lo destazaba sucedió lo insólito: en la caja del animal, en el lugar del corazón, había un pájaro azul. No sabemos si estaba vivo y voló. O bien, estaba muerto como el resto de su cuerpo. Una señal de lo que vendría. Sus paisanos lo interpretaron como aviso de la responsabilidad que sobre él pesaba. ¿O cómo se entiende que un venado contenga un pájaro azul? Es un misterio. Al asumir la presidencia Martínez Carrasco tenía la arquetípica edad de 33 años.

El general Pedro León se entrevistó con el presidente Martínez Carrasco, aquí en el municipio. Le vino a decir que si era posible mover a su gente y junto con los pueblos serranos atacar al gobierno del estado. Él pensaba tal vez derrocar a Raúl Bolaños Cacho y vengar la muerte de Juárez Maza, pero Juan Martínez Carrasco no aceptó.

—Yo no puedo meterme en esos casos, mi pueblo está tranquilo, ino hay nada, vaya!. Los pueblos de la región lo mismo: pura tranquilidad.

Que ya la Revolución existía allá en las fronteras porque había derrocado Francisco I. Madero al gobierno porfirista. Eso ya estaba en el Norte. Pero aquí en nuestro Oaxaca no había nada. Ahora, si quitaron al gobernador, sabemos por qué: son cosas de política.

Pedro León tal vez quedó algo molesto y se fue.

³⁷⁶ Kearney, p. 30

En el principio los rateros

En Ixtepeji cuando se habla de los orígenes de la revolución invariablemente los relatos se refieren a un acontecimiento detonador:

Pasa que aquí en el pueblo aparecen unos ingratos —dice don Pío después de un buen trago de café—. Empezaron a matar toros por ahí en el campo, a quitarles nomás la piel, la mejor carne de los animales y el resto lo dejaban tirado. Hasta que la gente del pueblo pues ya se molestó, pues claro, ¿a quién le va a parecer eso? Se dieron cuenta de quiénes eran los que estaban haciendo maldad y los agarraron. Entonces la autoridad de Ixtepeji los remite a Ixtlán³⁷⁷ para que los metieran en la prisión. ¿Pero qué pasa cuando llegan a Ixtlán? Tal vez tenían unos centavos aquellos rateros o tenían influencias, pues los liberó el juez. Y que regresan esas personas y otra vez hacer peor aquí en la comunidad. Con más ganas siguieron matando criminales. Como que burlándose del pueblo, de la autoridad, con más frecuencia.

Dicen que en una ocasión uno de ellos fue a robar en la casa de un señor una cobija, un paliacate que valía muy caro y su sombrero. Este señor se fue a quejar al municipio:

—Fíjate que se perdieron mis cosas. Vine a informarles a ver si investigan quién los robó —le dijo a Juan Martínez Carrasco.

—Mira, pon cuidado por ahí, se repente sale a ver quien lo tiene puesto y cuando lo veas me vieres a avisar —propuso el presidente.

—Bueno, está bien presi, así le voy a hacer.

Se aproximaba Semana Santa, por eso dicen que en el Sábado de Gloria vio el dueño de la cobija quién la tenía puesta: estaba ahí sentado aquel Miguel Tonche en la esquina que hoy llamamos de Pancho. Tapado con su

³⁷⁷ Recordemos que Ixtlán era cabecera de distrito.

cobija, su sombrero, su paliacate, muy tranquilo. El señor afectado fue a avisar al municipio. Le estaba informando a la autoridad cuando llega su papá o no sé qué cosa era de José Güera, a decir que en los nogales encontró su toro muerto. Y entonces ya se armó el cuento. Dijo la autoridad: los que fueron liberados en Ixtán esos mismos son. Inmediatamente dio la orden.

—Vayan a traer a Miguel Torche y encérrenmelo. Luego agarren a los otros, porque dicen que eran cuatro.

Estando ya los rateros en la cárcel preguntó la autoridad:

—¿Y ahora qué hacemos? Si los mandamos otra vez a Ixtán allí los vuelven a liberar. Como esos tienen dinero van y pagan. Mejor vamos a convocar una Asamblea y a ver qué dice el pueblo: si el pueblo va decir que los vamos a mandar otra vez ahí, a Ixtán, entonces los mandamos; pero si el pueblo va decir que no, entonces el pueblo va decir qué hacemos con ellos.

Enrique de la Garza Toledo señala que la voluntad colectiva es un concepto que «juega» entre la subjetividad-identidad y la acción en la construcción de los sujetos colectivos. Y que un problema en la constitución de esa voluntad colectiva es el de la decisión:

La construcción de una decisión da inicio al movimiento, al mismo tiempo que comienza un proceso complejo de reconfiguración... de la identidad³⁷⁸.

Veredicto

Convocó a Asamblea el presidente. Pero para esto avisa en Ixtán que se detuvo otra vez a los fulanos porque volvieron a hacer lo mismo. Por eso me

³⁷⁸ De la Garza Toledo, Enrique, 1993, «Los sujetos sociales en el debate teórico», *Crisis y sujetos sociales en México*, vol. 1, México, M. A. Porrúa/CIIH-UNAM, p. 48.

contaba mi tío Ventura que ese día de la Asamblea vino el juez a quererlos liberar. Decía el difunto que así se paró el juez en la puerta de la cárcel y le dijo a la gente que no les hicieran nada.

—Yo me los voy a llevar —aseguró el juez.

¡Qué va a entender la gente! ¡Que brinca y que le pegan al juez! Lo agarraron, lo golpearon!

—Usted no viene a mandar aquí. Aquí nosotros mandamos, nosotros sabemos qué hacer con esta gente, así es que váyase.

Correteado hasta la orilla del pueblo el juez se fue. Entonces dijeron:

—No hay otra cosa más que matarlos. Para que así haya un ejemplo para los demás. Y hablando y haciendo, luego luego.

Con el ejemplo

Decía el difunto mi tío que en la cárcel tenían un montón de vigas, de morillos. Mucha madera tirada. Oyendo los presos que los iban a matar se metieron debajo de los morillos a como les dio la suerte porque la muerte no es cuquiera. Se ocultaron para escapar. Por eso cuando llegó toda la gente, la asamblea, a la puerta de la cárcel le dijeron al guardia, al Mayor de turno en ese momento:

—A ver saca a los presos que están allá adentro.

Cuando aquel abrió la cárcel parecía que ya no estaban.

—Pus no hay ninguno —informó confundido el Mayor.

—Buena, pero ¿dónde están, quién los sacó? ¿Qué, los sacaste tú? Si tú los sacaste entonces ahora tú vas a pasar.

—¡No, yo no he sacado a nadie!

—Entonces ahí están, sácalos.

—Pero no hay ninguno.

¿Adónde iban a ir? Que entra la gente a derrumbar los morillos.

—Pus si no los han sacado aquí están.

Ahí estaban, como chintetes³⁷⁹ metidos debajo de los morillos. Quien llevaba su machete, su cuchilla; allí les encajaron el fierro en las costillas. De esa manera los sacaron y tiraron en el patio de la cárcel. Ya estaban muertos.

Al otro día la Asamblea dio la orden: todo aquel que no le pegara un pedrazo o le diera una bofetada al cuerpo del bandido era cómplice con él y tenía que pasar también. Mandaron traer al profesor de la escuela, que era Aureliano Salís, y a todos los niños. Bien formados los chamacos le acomodaron su pedrazo a esos cuerpos. Para que hubiera ejemplo, según ellos, de que no debían hacer esas cosas de robar ganado.

Le dijo la Asamblea al presidente:

—Ora sí ya están arreglados.

Dicen que el cuerpo de Miguel Tanche lo colgaron en un árbol de fresno que estaba ahí donde le dicen el *camposanta*, junto a la iglesia. Lo colgaron una semana para que lo viera la gente.

—Ya está arreglado. Lo que llegue a suceder *ai'* nos avisas y *ai'* nos juntamos y vemos qué hacer.

¡Ups!

Esta historia no aparece en los libros. De los trabajos historiográficos de Gamer³⁸⁰ o Ruiz Cervantes³⁸¹ es fácil de entender puesto que se basan principalmente en fuentes escritas y su análisis abarca en conjunto el estado de Oaxaca. En el de Kearney³⁸², siendo su texto

³⁷⁹ Lagartijas.

³⁸⁰ Gamer, op. cit.

³⁸¹ Ruiz Cervantes, op. cit.

³⁸² Kearney, op. cit.

una monografía —la única hasta hoy— de Ixtepeji, y aunque sabemos que su interés principal no era la historia sino las relaciones entre visión del mundo y estructura social de esa comunidad, sí dedica algunas pocas páginas a una síntesis histórica, sobre todo a las narraciones-mito del periodo inicial de la rebelión, pero no menciona este asunto de *los rateros*. Las obras de Rosendo Pérez³⁸³, Carlos Velasco³⁸⁴ y Erasmo Pérez³⁸⁵, los tres serranos, cuando dan sus versiones de lo sucedido en la región durante 1912 tampoco dicen algo al respecto. Hasta ahora, la única publicación donde he podido encontrar una mención es en el ensayo del maestro Florencio Cruz Cruz quien señala:

El 20 de mayo de 1912 dio principio la revolución armada con gente de Ixtepeji, Ixtlán, Oaxaca, tomando como pretexto la libertad concedida a unos ladrones de ganado que ellos habían consignado a la Jefatura Política de Ixtlán.³⁸⁶

Como se dijo líneas arriba esta narración, con variaciones menores entre los entrevistados, da cuenta para los ixtepejanos adultos de hoy de *la verdadera causa y arranque* de su rebelión. También se dijo que no se establece nexo alguno con el levantamiento uno o dos años antes en la Fábrica de Xía, del cual ni siquiera hay recuerdos, por lo menos en lo que me fue dado conocer a partir de las entrevistas realizadas entre 1999 y 2002. Pero ahí esta: es un relato fresco, muy presente, *compartido*. En este último aspecto radica su verdad.

¿Qué significados tiene esto? ¿Podemos aventurar algo sobre el cómo fue reelaborado a lo largo del tiempo? ¿Tiene alguna estructura que nos sirva de guía, algo así como un modelo al que sigue? ¿Por qué en Ixtlán no se menciona? Para conjeturas es temprano. Leamos a dónde llevó este linchamiento. Tal vez para entonces tengamos alguna pista.

³⁸³ Pérez García, op. cit.

³⁸⁴ Velasco, op. cit.

³⁸⁵ Pérez, op. cit.

³⁸⁶ Cruz Cruz, Florencio. «Surgimiento de la escuela rural en la Sierra Juárez», en *Los maestros y la cultura nacional, 1920-1952*, vol. 5, sureste, México: Museo nacional de culturas populares / Sep, 1987, p. 155.

(En ese lugar se acostumbra desde hace mucho, incluso antes de este hecho, llevar un montón de huesos que pertenecieron tal vez a alguien importante, curas por ejemplo, y otros que recogen del panteón cuando escarban, para montarlos en un altar con velas y flores. La gente se reúne la noche del 1° de noviembre con el cantor y la banda de música para hacer un Rosario. El alguacil se encarga de velar toda la noche, so pena de ir a la cárcel si no cumple. Luego regresan los huesos a una caja que colocan en una capilla del panteón)

El extremo es un lugar normal

Es importante situar este linchamiento en la lógica comunitaria de esos años. Porque no era un incidente aislado: se trataba de una práctica extrema *normal*. El maestro Rosendo Pérez nos brinda un excelente testimonio:

Periódicamente se han formado grupos de abigeos entre maleantes de los pueblos; tan pronto como son localizados, las propias autoridades municipales, de acuerdo con las vecinas, disponen el castigo que debe de aplicárseles: en casos débiles, el ostracismo; pero en los graves, la pena capital. El primer caso que vi de esto fue en 1909 con unos de Atepec y otros pueblos; como no eran muy graves los casos a muchos se les consignó al servicio de las armas, pero el principal sufrió la pena de muerte en garrote vil en la prisión de aquel pueblo.

En 1929 se observó otro entre los habitantes de Teococuilco y demás lugares circunvecinos, y la pena fue de muerte.

La misma pena aplicó Lachatao a otro pequeño grupo que se formó por los años 1922 a 1925.³⁸⁷

Del ocurrido en Ixtepeji en 1912 ni una palabra. Lo cual nos confirma que la versión oficial en Ixtlán no contempla este acontecimiento. Está fuera de las narrativas comunales, porque en ellas esto no existió, o bien, si existió nunca tuvo relación con el inesperado levantamiento ixtepejano. El caso es que la pena capital decidida en la

³⁸⁷ Pérez García, Rosendo, t.I, p. 358

asamblea de Ixtepeji y su ejecución no era en términos regionales un hecho absolutamente extraordinario. Como agudamente señala Pérez García:

Los serranos tratan de mantener a toda costa su prestigio de gente honrada, aunque para conseguirlo tengan que aplicar medidas enérgicas entre sí, entendiéndose que es a espaldas de la ley. El apotegma de que el respeto al derecho ajeno es la paz los obliga a llegar a estos extremos.

Por último, profetiza:

El progreso de la educación y las vías de comunicación tendrán que acabar con esta situación.

Mejor a ellos

A los tres o cuatro días le llega un oficio girado por el juez de Ixtión al presidente Juan Carrasco, donde le decían que se presentara allá en la oficina del juez llevando consigo 400 pesos, que según esa era la multa. Le llegó el oficio y no se presentó, le llegó otro y no se presentó...

Entonces convocó a Asamblea el presidente, pero pasa que ya no se juntó la gente toda. Los pocos que asistieron le dijeron a Carrasco: «¡ah, no voyos!». Con desdano o indiferencia, «¡que vengan aquí a traerte!». Unos dijeron: «si yo ni los maté», lavándose las manos. Otros: «¡no! ¿Pa' qué?». «¡Apresen a los que los mataron!»

En este punto don Pío suelta una risita, como si estuviera un poco avergonzado de la actitud tomada por aquellos que vivieron ese momento. Debo aclarar que esta risa no se produjo cuando hice la grabación de la entrevista sino meses después, al transcribir. Sucede que mi estudio de trabajo —mesa, cama, lámpara y libros— estaba ubicado justo en la panadería de Abelardo, una gran habitación con paredes de adobe, techo de teja y piso de tierra, donde don Pío y su esposa llegan cada semana para usar las instalaciones

y el homo y hacer su pan que venden en Oaxaca los viernes. De modo que ellos podían escuchar conmigo la grabación mientras trabajaban. A menudo, detenían un instante su labor para poner atención a lo que habían dicho antes y hacer agregados o correcciones. Excelente oportunidad para llenar los huecos en mi diletancia.

Pero estábamos con la autoridad en abandono:

Y ya no defendieron al presidente como habían dicho el día del linchamiento. Ya no. La gente se enfrió. El presidente tuvo miedo de ir a Ixtlán, porque en ese tiempo, según la historia, estaba vigente la ley porfirista: al que mataba lo mataban; tenía que ser *afusilado* todo aquel que obraba mal así tenía que irse.

Entonces Juan Martínez Carrasco se acordó del general Pedro León. Se dijo: «ahora voy a ver a Pedro León a ver qué me dice, porque esto no va a pasar así nomás. Van a venir por mí».

Que le manda un *o'cio* a «Cuche viejo» donde lo citaba en el puente de *Ruu-sesi*, en el río del Cebollal. El señor presidente montaba un caballo color tardillo como el frijol tostado y molido, salpicado pues. Y con él fue el finado mi tío Ventura, porque estaba de semana como topil. Me dijo que Pedro León llegó en un hermoso caballo alazán.

—¿Qué té pasa, mi presidente? —preguntó León.

—Mire mi general, sucede esta: la asamblea asesinó a unos ladrones y ahora no me quiere apoyar. Ahora el juez me está llamando, quiere que me presente con 400 pesos y teme que me vayan a matar.

Decía Ventura que poco alcanzó a escuchar —porque el presidente le había dicho «a' nomás estate, que yo voy a hablar con el general», y no quedó muy cerca para oír la conversación— y fue esta:

—Mira Juan, por eso te he dicho que vayamos a atacar Oaxaca para empezar, para que esas cosas se acaben, para que ya no amenacen a la

gente. Pero no quisistes. Ahora, si estás dispuesto por aquí comenzamos. Ora no vas a ir tú solo a Ixtlán, vamos a ir todos. Junta tu gente, da órdenes estrictas de que toda tu gente vaya, ¿la tienes ya organizada?

—Ya. Son dos batallones.

Porque decía el finado Ventura que ya estaban formados dos batallones. El primero estaba al mando de Pablo León (que vivía de plémente³⁸⁸ en un rancho que tenía en Yoriyá, en la unión de los ríos Latuvi y Manzanillo) Y el comandante del segundo batallón fue Pantaleón Ramírez.

—¡Ah bueno! Pues cita solamente a sus dirigentes y que os rejunte. Mañana en la noche me esperas en la laguna que está rumbo a La Ccoila³⁸⁹. Allí concentras a tu gente. Pero mira, lo vas a hacer con valor. A todo aquel que no te obedezca truéñole dos balazos y allí tíralo, cuando regrésemos lo enterramos. Con uno que tumbes basta. Con ese te van a obedecer. Pero hazlo. ¿Tienes con qué o te doy? ¿Qué calibre tienes?

—Un .44.

—Ah bueno, eso te sirve. Pero hazlo con valor, ponte serio para que te obedezcan.

Inexorablemente, las cuerdas que lo ataban al mástil de seguridad se desvanecieron, corroídas por los brutales acontecimientos donde unos ladrones fueron sacrificados como una demostración de quién tenía el control y un acto de rebeldía frente al poder establecido en la región. Las amarras ya no estaban otra vez y nada impedía que nuestro Ulises fuera tras el canto hipnótico de las sirenas. Decir que se cae en la tentación es un tanto inexacto: el entramado situacional donde la memoria y el deseo de conquistar las

³⁸⁸ Donde se cría uno.

³⁸⁹ Son los restos de la iglesia donde estuvo asentado el barrio de San Juan Bautista, sobre la actual carretera Oaxaca-Tuxtepec.

islas, playas y ese mar que se piensa injustamente arrebatado, se unen a la orilla de los precipicios.

Y así lo hizo. ¡Nombre!, cuando regresó Juan Carrasco ya no era un cualquiera, ya era un hombre de energía, ya daba órdenes estrictas!. Llamó a Pablo León, llamó a Pantaleón y les dijo «¡junten a su gente porque los necesito mañana en tal lugar!». El que no obedezca me avisan y vemos que hacer con él. Pues toda la gente obedeció. Y la siguiente noche se reunieron allá en la laguna con Pedro León y su tropa, la que se trajo cuando la muerte de Juárez Maza. Claro que como estos ya tenían experiencia. La gente de Ixtepeji se preguntó: «¿y ora qué es lo que está pasando, qué es lo que vamos a hacer». No sabían a qué iban. Llegaron a la Fábrica de hilados y tejidos de Xia. Allí había muchos trabajadores de aquí y se los llevaron. Por eso más allá de Lachen, adelante de donde estuvo la represa de la planta hidroeléctrica, en el Llano de Arellanes, Juan Carrasco formó a la gente y les dijo a qué iban.

—A esto vamos. Ustedes me comprometieron a matar a aquellos hombres, y ahora me están llamando las autoridades tal vez para matarme. Pero hemos decidido con el general que mejor los vamos a matar a ellos.

¡Uh, la gente se alborotó! ¡Pus vamos! ¡Que viva nuestro presidente! Le aplaudían. Y allí van. Por eso decía el finado Ventura:

—A eso de las tres de la mañana entramos a Ixtión y lo sitiarnos. El general Pedro León luego le puso centinela a las oficinas que ocupaban las autoridades de aquel tiempo. Un guardia en cada puerta. Cuando amaneció ya estaba todo arreglado.

Nos dice Pierre Clastres:

La voluntad de cada comunidad de afirmar su diferencia es lo bastante tensa como para que el menor incidente transforme rápidamente la diferencia deseada en diferencia real.³⁹⁰

Otra voz

En las reuniones con los amigos uno platica lo que hace o le acontece en esos momentos. De ahí sale material para pasar la tarde mientras el mundo rueda. A veces surgen nuevos compromisos, como en el caso que dio pie para escribir este ensayo y que ya relatamos en la «vereda». Las cantinas en Guelatao tienen ese encanto: son propicias para generar reflexión y trabajo. En una ocasión, platicando de este improbable texto sobre Ixtepeji, un *compa* de Ixtlán me propuso entrevistar a su abuelo, Don Isidro Ramírez García, por la importancia de tener la *otra* versión de la historia, sobre todo, referida al tiempo de la revolución. Fijamos fecha y todo muy bien. Pero lo olvidé. ¿Quién dice que la historia no se repite?.

Cierto día estaba sumamente preocupado porque el tiempo se agotaba en mí reloj y debía entregar un adelanto de este ensayo en la escuelita. Para ser honestos *no la veía llegar*. Por alguna inconfesable razón hacía meses que no visitaba Ixtepeji, por lo que mis anteriores reportes de investigación habían agotado mi arsenal de testimonios. Eso de tomar un pequeño dato para colmarlo de paja y hacerlo pasar por análisis serio comenzaba a ser sospechoso. Tal vez ya me habían descubierto. Cercano a la cima de la desesperación caminaba por una calle de Guelatao, intrigado, además, por la cantidad de gente ese día reunida para festejar no sé qué. Sin duda era un acto político. Frente a la casa donde vivía había pasado un contingente uniformado con la banda de música en la vanguardia y opté por salir tras ellos y unírmeles. ¿Qué otra cosa podía hacer?

Rezagado del contingente, a causa de un civismo de poca monta, me sorprendí cuando a unos pasos un VW amarillo se detuvo ruidoso en la cuneta. De su interior salió Ángel Vargas y me reclamó por qué no había ido. Era de esos momentos donde no tienes la menor idea de lo que se trata. ¿Adónde debía haber ido y por qué no fui? Fueron otras de las preguntas anexadas al considerable volumen ya disponible esa tarde.

³⁹⁰ Citado en Mier, 1996: 129.

—Quedamos en la entrevista con mi abuelo para tal día. Ya estaba preparado.

Insisto: no sabía de qué me hablaba. Pero como suele suceder uno sigue la corriente tratando de obtener alguna pista y resolver el misterio antes de que el otro descubra nuestra irrespetuosa ignorancia.

—¡Ah sí! Lo que pasa es que no he tenido tiempo. Estuve trabajando...

Espero, compa Ángel, que no te molestes si lees esto.

El asunto es que me ubicaste rápidamente: habíamos convenido en platicar con tu abuelo, don Facundo Santiago, para tener la versión de Ixtlán sobre la rebelión ixtepejana. Me diste tu teléfono y quedé en hablarte cuando regresara de México. Después de entregar un avance del que tenía nada. Al rato se me prendió el foco y te llamé: ahí estaba mi avance. El hecho de haber olvidado esa cita y de realizar la entrevista con ese oportunismo digno del político de medio pelo que encabezaba la marcha que ya había doblado la esquina con rumbo al palacio municipal, no significaba en lo absoluto violentar mi firme planteamiento metodológico ni los objetivos del ensayo. Al contrario: fue parte del plan desde un principio. Sólo que ya sabes: la memoria es frágil.

Me parece que no se ha dicho lo suficiente sobre el papel del azar en la construcción del conocimiento. Otro de los muchos hilos sueltos.

Amanece un ataque

Dijeron los más antiguos de aquel tiempo que a medianoche llegó a Ixtlán un amigo del presidente —cuenta Don Isidro—. Le comunicó que en Guelatao estaba la gente de Ixtepeji reunida, unos quinientos o seiscientos. La junta se realizó y a los de Ixtlán que presenciaron esa junta en Guelatao les extrañó la forma en que habló un tal Pedro León, de San Pedro Nexicho. Y el presidente de Ixtepeji, que entonces era Juan Carrasco, agenció a todos los rateros de su comunidad para que fueran a Guelatao a convencer de que los acompañaran a asesinar a empleados del gobierno del estado de Oaxaca y a la autoridad de Ixtlán. Porque ya no querían que fuera cabecera de distrito y les convenía más que fuera Ixtepeji.

—¿Antes de eso tuvieron conflicto con ellos?— pregunta el aprendiz.

—No. Antes todo era cordial. Nada de pleitos. Ellos venían por sus trámites: pagar el predial, sentar al niño recién nacido, por lo del telégrafo... Pedro León hizo sus burradas allá en Oaxaca, cuando era capitán de guardia en el Palacio de gobierno del estado. Y se vino para la sierra cuando supo que lo iban a detener. Subió con 50 hombres y habló con Juan Carrasco para convencerlo de que debían llevar el correo, la recaudación de impuestos, el telégrafo, y todas las oficinas y servicios que hay en la cabecera del distrito.

Don Isidro, sentado ahí en un sillón de la sala de su casa, parecía tener ochenta años. Pero sólo tenía 101. De afuera llegaba el sonido de la sierra eléctrica que dividía los tableros de madera obtenidos de los bosques comunales de Ixtlán. Temí que se colara por el micrófono de la grabadora. Sería lo peor que podía ocurrir. Así que intenté memorizar lo que Don Isidro decía y cómo lo decía. Un tal Pedro León. Una forma bastante suave de referirse a quien considera sólo un bandido. O un ratero como la chusma sin criterio que lo acompañaba. En su versión de los hechos la actitud que los llevó a levantarse era injustificada y mezquina: quitarles el poder de representar y administrar a las comunidades de ese distrito serrano. Para él y sus paisanos eso no es pensable, pues significa una victoria inamovible, la posibilidad de establecer su hegemonía en la región —cosa que han logrado en la mayoría de las comunidades y que ha obligado que los otros dos grandes, Ixtepeji y los Pueblos Mancomunados, se desarrollen por caminos distintos, solitarios.

Se iniciaba pues una nueva fase del ancestral enfrentamiento por la dirección regional. El dominante dicta las reglas de cómo debe ser la organización, no interna sino intercomunitaria y hacia el exterior, formas de apropiación forestal, incluso de planear el tan llevado y traído *desarrollo regional*. El nuevo tendrá, si quiere entrar al juego, aprender quién manda. Someterse a ello³⁹¹. El nuevo que es Ixtepeji, que guarda el recuerdo de su grandeza como rectora regional. Como entidad primera de ese sector.

³⁹¹ Bourdieu, Pierre, "Algunas propiedades de los campos" en *Sociología y cultura*, México, Grijalbo/CNCA, 1989, pp. 75

Me sorprendió que negara conflictos anteriores. Hasta los investigadores *dizque* saben que sus diferencias vienen —por lo menos— de la época colonial, cuando precisamente la Corona otorgó el nivel de Cabecera a Ixtlán.³⁹⁸ Si bien, Don Isidro tiene la suficiente edad para ganarse derechos sobre el olvido, el hecho de que no mencione la rivalidad entre ambas comunidades implica delegarles a los otros la responsabilidad del conflicto. Éste sería sólo resultado de una actitud sin fundamento, arrebatada y vulgar. Antes de que Pedro León llegara con sus huestes a romper la eterna mañana, la región vivía su edad de oro.

Es decir, desde el planteamiento de Don Isidro, Ixtepeji quiso negarle y arrebatarle su estatus a Ixtlán, trastocar el orden regional donde las identidades de cada comunidad se venían tejiendo en la interacción. Quitarle a la cabecera los elementos que la caracterizaban como sede del poder y con esto destruir su identidad. Por ello, este conflicto inició como cualquier guerra:

La guerra no es sino el desenlace ineludible de la dialéctica de la muerte inaugurado por el acto de desconocimiento de las identidades: el único recurso es imponer al otro no necesariamente la muerte real sino la ruptura mortífera del vínculo: el sometimiento, la degradación o la desaparición de su identidad y su posición simbólica.³⁹⁹

Un testimonio autobiográfico refiere una experiencia colectiva⁴⁰⁰. Y posiblemente —y sólo eso— sintetice un poco del sentir comunitario. No obstante, una persona tiene sobre sí la carga que le fue dada llevar. Pero no es la conciencia colectiva. El vocero oficial para la Historia. Creo que cada uno comparte trazos del colectivo al que pertenece, pero no la totalidad.

—¿Qué asuntos tienes con los de Ixtepeji? —le preguntó un regidor al presidente de Ixtlán cuando se reunieron para evaluar la situación.

³⁹⁸ Kearney, Michael, *Los Vientos de Ixtepeji*, Instituto Indigenista Interamericano, México, 1971, pp.37. Ver también José Gay, *Historia de Oaxaca*, México, Pomua, 1956

³⁹⁹ Mier, op. cit., p. 124-125.

⁴⁰⁰ Burgos, Marlene, "Historias de vida y búsqueda del yo" en *Historia Oral*, México, Instituto Mora/UAM, 1993, pp. 153

—Un asunto de guerra, respondió.

—¡Cómo va ser!— exclamaron los regidores. Vamos a ver.

Serían como las cuatro de la mañana. Desde el Cerro del Cuachirindó divisaron que los de Ixtepeji se acercaban por dos frentes desde Guelatao.

—¡Eran muchos! —exclama Don Isidro que para entonces tenía doce años.

El cabildo de Ixtlán se va para el municipio. Uno de los regidores se asoma a la puerta y alarmado dice que ya entraron a la población.

—¡Eran muchos!— se escucha la voz de Don Isidro por las bocinas de la pequeña grabadora.

Un señor de nombre Federico Toro —relata don Pío— se paseaba con su bastón metálico frente al edificio donde despachaban las autoridades³⁹⁵, que está frente al jardín de Ixtlán. No se supo que habló con el centinela que estaba apostado allí por órdenes de Pedro León y Juan Carrasco. Pero ese señor le dio un bastonazo al de Ixtepeji. Éste llevaba una escopeta. Sólo un balazo le dio el hombre aquel al viejito del bastón. Donde entraba esa bala hacía un cajete enorme. Ese fue el primerito que murló en la mañana. Así fue como comenzó.

A la escopeta le ponían una medida —hecha con un trozo de carrizo— de pólvora. Luego le metían su *taco*, un pedazo de mecate viejo hecho bola. Tantita pólvora más y colocaban la bala, canica de plomo del tamaño de un miltomate. Pólvora, mas *taco* y pólvora. El cañón de la escopeta estaba listo para retacarlo con la baqueta. En la base de dicho cañón se ponía un sombrerito amarillo llamado *capsul*, en cuya oquedad, del tamaño de la cabeza de una aguja, también se le colocaba pólvora. Luego, con cuidado, se dejaba al *capsul* presionado por el percutor para que no se cayera. En el momento preciso, se movía la oreja del percutor hacia atrás para atorarlo y dejarlo a punto. El

³⁹⁵ Hoy Museo de la Biodiversidad.

capsul esperaba el golpe contundente de ese martillo para detonar la explosión interna. Y el dedo en el gatillo como símbolo de una especie próxima a la extinción. Continúa don Pío:

Pensaría la autoridad de Ixtlán si salimos por la puerta pus' nos van a ver. Mejor, uno rompe el vidrio de una ventana para escapar. Salen todos. Uno, dos, tres... ¡No! Se quedan dentro el Juez de primera instancia y el recaudador! Ahí, en el Salón de Cabildos. Pero poco después sale el Juez y por no se sabe qué razón no sigue a los otros. Mejor se va para el corral de ganado que estaba atrás del municipio y en una galera con techo de tejamanil, que servía de baño para los del ayuntamiento, se esconde. Se oyen unos disparos: ya mataron a alguien. El Juez espera. Son los seis de la mañana. Don las siete. Las ocho llegan. Entonces sale y toma por un camino que lo lleva precisamente hasta el enemigo. Lo mueren. También matan al recaudador.

Después Don Isidro nos dice que los itepejanos no eran gente preparada para la guerra y que nomás anduvieron tirando balazos poco precisos. Sin embargo, uno alcanzó al Juez. Esta capacidad reducida que les atribuye me llama la atención: recordemos — como se menciona en otros capítulos— que tanto los de Ixtlán como sus contrarios formaron parte del Batallón Sierra Juárez, organizado por el recién fallecido gobernador Benito Juárez Maza, y que ya tenían experiencia en el manejo de armas. Creo que es un detalle importante, que se repite a lo largo de su testimonio, y de donde se infiere que ellos sí tenían esa capacidad y por eso vencieron. Es decir, se minusvalora al otro para construirse una imagen de superioridad —real o no— en lo militar, pero que es igual en otros ámbitos. En el universo simbólico de los itlecos ellos son quienes cuentan con las características para vencer y dominar —aquí no me refiero únicamente al testimonio de Don Isidro, sino en lo escuchado y vivido— y esto lo llevan a la vida práctica: han arrebatado territorio a sus agencias vecinas, la organización política intercomunitaria más

importante, de origen priista, tiene como norma que la dirección será de Ixtlán. Volveré a esto más adelante.

Después los itepejanos fueron a una casa donde se escondían seis secretarios, que eran precisamente los del Juez y los del Recaudador y los arreararon. Les tocó bailar las calmadas.

Se trajeron al jefe político y a tres secretarios en calidad de presos. Dicen que al jefe político lo entregó su esposa, lo persignó según su fe y les dijo a sus captores:

—¡Miren señores, no vayan a matar a mi esposo, él está al lado de ustedes, no es su contrario, no lo vayan a matar!

—¡No lo vamos a matar, nomás lo vamos a llevar a pasear!

Le prepararon su caballo y lo montó. Pero pasa que llegaron en Guelatao esos cristianos y allí había mucho tepache y lo tomaron. Ya en la bajada dijeron, como venían borrachos:

—¡Bajen a ese señor que va todavía en su caballo! ¡Que vaya andando! Y que lo bajen. Le sacaron los zapatos y le rebanaron la planta de los pies. Y así lo hicieron caminar toda la subida de Río Grande, la vuelta de Lachení, hasta llegar a Xía. Ahí donde sale el desagüe de la laguna que alimentaba a la planta eléctrica está un arroyito. Dijeron: «hasta aquí nada más. Aquí les vamos a dar agua»

Al que le dieron primero fue al jefe político y enseguida a los tres secretarios. Pero uno dijo que no le tocaba y según su fe de aquel hombre se arrodillo, se persignaba. Y le tiraban no sé cuantos balazos y no le tocaban. Viendo que no le tocaban se quiso fugar, pero en la carrera salió otro que sí le pudo atinar, le aprietó a su escopeta y que lo tumba. Por eso ahí quedaron los cuatro. Luego la tropa pasó a Xía y le ordenaron a la autoridad de esa ranchería que los enterraron.

Dice Don Isidro:

Salieron como a las once de Ixtlán. Iban contentos gritando en zapoteco:

—¡Mañana nos almorzamos al gobernador!

El presidente de Ixtlán, que estaba en una loma, bajó cuando vio que ya andaban por Río Grande. Entonces le dijo al telegrafista que le comunicara con el gobernador, si es que no habían cortado la línea. Le comunicó al gobernador que esto hay y que habían dicho que mañana se lo iban a almorzar.

Se vinieron para Ixtepeji de regreso —voz de don Pío—. Aquí en la orilla del pueblo la gente ya los estaba esperando, las señoras de aquel tiempo, tal vez los señores más grandes. Sonaba la música. Y recibieron al señor presidente Juan Martínez Corrasco y al general Pedro León. Cada quién con su caballo. Los felicitaron por lo que habían ido a hacer. Bajaron hasta la Cruz blanca, donde ahora hacen las carreras de caballos, del 16 de septiembre y del 25 de noviembre. Allí fue donde Pedro León le dio el mando a Juan Carrasco con el grado de teniente coronel por su valor por su energía por todo lo que ya había hecho:

—Ya no vas a ser presidente. Ahora vas a ser un oficial.

Su gente ya no le decía presidente sino Mi coronel. Ya subieron con música y con todo al municipio. Hicieron fiesta posiblemente.

—Ahora sí lo que suceda —dijo Pedro León a Juan Carrasco— me avisas luego, no dejes de hacerlo.

—Está bien, te aviso.

Pasando eso, con influencia del señor Pedro León, trataron de movilizar a los pueblos. Leemos en R. Mier:

La tensión profunda engendrada por la violencia en las identidades sociales en permanente surgimiento y disolución —que sólo en la violencia adquiere no nada más significado sino un repertorio de imágenes y fantasías, de memorias, de reminiscencias y cuerpos fantasmales— compromete la coherencia y la preservación de los valores de la colectividad mientras que, paradójicamente, suscita en la vida social la imagen de valores absolutos e identidades incommovibles.³⁹⁶

Las razones de la alianza

Un elemento clave para el establecimiento de alianzas con otras comunidades en apoyo a la rebelión fue precisamente la existencia de antiguas animadversiones entre algunas de ellas a causa de las diferencias en torno a los límites territoriales. Por ejemplo, entre Atepec y Analco, ambas del sector Sierra, donde había un añejo conflicto de tierras. En su *Historia y Leyenda de Atepec*, Carlos Velasco afirma que en 1911 Analco reclamó de forma violenta la titularidad de una franja limítrofe resultando varios heridos de ambos lados.

Una vez levantados en armas los ixtepejanos establecieron guardias y vigilancias en distintos puntos estratégicos de la región y —siguiendo a este autor— obligaron a los demás pueblos a suministrar dinero, armas y hombres a su causa. Bajo esta situación, un destacado profesor de Atepec, comunidad renuente al llamado ixtepejano, fue aprehendido y fusilado junto a otros tres cuando pretendían evitar las guardias y llegar a Oaxaca mediante un largo rodeo. Velasco nos dice que «estos crímenes obligaron a Atepec a luchar con más ímpetu en contra de la rebelión y a favor del gobierno constituido»³⁹⁷.

Este escenario llevó a Analco a unirse a Ixtepeji, con la esperanza de que podría de esa forma resolver a su favor el conflicto con su vecino:

³⁹⁶ Mier, op. cit. 130

³⁹⁷ Velasco, 1987, p. 36-40.

Analco se adhirió de inmediato a Ixtepeji tal vez con el premeditado fin de cobrarse las cuantas pendientes en lo relativo a los problemas limítrofes que conoció y supo manejar con mucha habilidad Martínez Carrasco, cuando graciosamente ofreció a Analco apoyo militar para que reclamara aquella franja en disputa.³⁹⁸

Días antes de la primer entrada de los ixtepejanos a Ixtlán, un ciudadano de Analco asesinó a un par de atepequenses en un terreno limítrofe. Poco después balearon el centro de Atepec. Estos acontecimientos terminaron por convencer a la autoridad de esta comunidad de formar un pacto de ayuda mutua con Ixtlán.

La plaza negada (Primer ataque a Oaxaca)

El 26 y 27 de mayo de 1912 los rebeldes ixtepejanos fueron a dar el primer ataque en Oaxaca, en San Felipe del Agua.

A pedir plaza, decían en ese tiempo, al señor gobernador Bolaños Cacho. Entonces todavía obedecieron los pueblos a Ixtepeji y fueron. Pero qué pasa, dicen que en aquella ocasión no pudieron hacer lo que según pensaban porque la gente de los pueblos de la región no entraron como debe de ser, con valor, con interés, nomás fueron a hacer un cumplimento, no quisieron hacer las cosas como don Pedro León pensaba, hacer un ataque fuerte para sacar a Bolaños Cacho, no fue posible. Fueron sin conseguir nada.

Como no tenía suficientes efectivos el gobernador mandó traer un destacamento del estado de Puebla para poder defender la ciudad. El de los serranos de Ixtlán se apostó en el Cerro del Fortín. Sólo pusieron una condición: que los dejaran acercarse para poder agarrar a los rebeldes. Los ixtepejanos entraron en dos frentes y fueron interceptados por sus contrarios. Así que se replegaron y de vuelta fueron contra Ixtlán.

³⁹⁸ *Idem*, p. 40

Todo eso vino a suceder porque Juan Carrasco formó su plana mayor. Tal vez de su cabildo. Y ya no había forma de que alguien estuviera en contra de los acuerdos de esa plana mayor porque el que supieran que estaba en contra inmediatamente lo mandaban recoger y lo mataban. Dentro de su plana mayor estaba un hombre que dicen se llamaba Pablo Irineo, que era el número uno.

Obra furtiva

—**Lleva el almuerzo a tu padre**— le dijeron a Don Isidro. Tenía entonces 12 años.

—**¿Dónde está?**— preguntó a su mamá

—**Allá en el cerro de Buenavista.**

El pequeño Luis conocía la vereda porque ahí llevaba su ganado a pastar. Su familia, con el resto de las familias de Ixtlán, mujeres y niños básicamente, se concentraron en el templo —que es bastante grande— por ordenes de la autoridad. En Buenavista y en el cerro del Cuachirindó se hallaban los hombres con sus rifles listos.

—**¡Para qué veniste!**— le gritó su papá, recargado en unos troncos.

—**Me dijo mi mamá que le trajera su almuerzo**— respondió asustado Luis.

—**¡Tira el almuerzo y lárgate al templo!**— colérico gritó el papá.

Para ese momento había 200 ixtepejanos sitiando el pueblo. Luis obedeció y corriendo fue hasta el templo que tenía la puerta atrancada.

En el cerro del Cuachirindó el cabildo y los principales pensaron en las alternativas que tenían para romper el sitio. Rodeados como estaban era un suicidio el ataque frontal. Así que decidieron buscar auxilio externo. Ya existía un mapa de alianzas en la sierra: ellos con Atepec y Lachatao, los ixtepejanos con Analco y Jaltianguis. El resto de las comunidades presentaban una pobre capacidad militar.

—**Bueno, Jaltianguis estaba con ellos, pero sólo unas cinco o seis personas**— afirma Don Isidro.

Decidieron mandar dos emisarios hacia Atepec

Su obra furtiva

cuya principal virtud fuera la de conocer bien las veredas

El sueño extiende

A puro monte se fueron

Mas no la aprehende

Al llegar a la comunidad mostraron el mensaje redactado por el presidente de

Ixtlán

Ni la cautiva

Pero la autoridad de Atepec les hizo saber que necesitaba un documento oficial

En vano activa

con sello y papel membretado

La nada, enciende

Así que uno de los emisarios regresó a Ixtlán para conseguir ese documento.

Sombras y asciende

Ya informado, el secretario, haciendo uso de toda cautela,

Libre, alta y viva

fue al municipio por el papel y el sello

Aun más perdida

El sello que es uno de los símbolos de la autoridad

Que para el sueño

Trasmiteda entre autoridades electas como si fuera el bastón de mando.

De nada dueño

—Lo redactaron a lápiz porque la tinta no se podía transportar. Con unas velas iluminaron a uno que era bueno para eso de la *escribida* y con sus cuerpos taparon la luz para que el enemigo no los descubriera.

Vaga en la vida.³⁹⁹

³⁹⁹ Cursivas: Cuesta, Jorge (1994). «Obra furtiva». Obras, t. I, México: ediciones del Equilibrista, pp. 66

La autoridad de Atepec aceptó cooperar al ver el nuevo documento. Les dijo que sólo tenían 30 elementos pero que estaban durmiendo. El regidor y los topiles fueron a despertarlos y les explicaron la situación.

—¡Y como eran nuevos hasta bailaron de gusto! ¡Querían ver ya! Se fueron a sus casas a preparar una tortilla y quedaron de verse en un punto en el monte. De ahí agarraron pura vereda, deteniéndose a comer su tortilla donde había agua. Como los que fueron de mensajeros conocían el camino supieron llegar por detrás del enemigo. A una cuadra de ellos se detuvieron. Pero como los de Ixtepeji estaban ocupados tiroteando a Ixtlán no los vieron. Así que los atacaron y el enemigo huyó. Se fueron corriendo. El presidente de acá vio desde el Cuachirindó como iban corriendo hasta Río Grande.

Segundo ataque a Oaxaca

La segunda vez ya no quisieron los pueblos de la región. Fue solo Ixtepeji, con el señor general Pedro León. Fueron a pedir plaza otra vez y dieron un ataque fuerte. Según contaba mi tío Ventura por poco tomaban el estado y que entonces el gobierno metió pura caballería, pero les dieron un ataque bien fuerte. Por eso, de allí se armaron los de aquí, cuando regresaron de ese segundo ataque llegaron bien parqueados: sus carrilleras de parque, su montura, su pecho, su buen mosquetón; habían recogido las armas de los soldados que matoron. Por eso decía Ventura: mi podraastro ya trajo su mauser, ¡no, con este sí! Le hacemos frente al gobierno. Pensaba que con el poco parque que traían los carrilleros se iban a defender, se acabó aqueí y ya no hubo.

Tropa de Oaxaca

Para esto dice que el gobierno federal mandó un batallón de tropa para la guarnición de Ixtlán, para que no volvieran a hacer lo mismo 'os de Ixtepeji. Ya

estaba esa tropa federal cuando los de Ixtepeji fueron a atacar Oaxaca. Con todo eso que sucedió el gobierno les tomó en cuenta. Dicen que el gobierno del estado o el gobierno federal citó a Ixtepeji aquí en Reynosa, citaron a las autoridades, vinieron empleados del gobierno o vino el mismo gobierno, el gobernador o quién sabe. Pero vinieron autoridades y hablaron con las autoridades de Ixtepeji y les dijeron que ya no se volvieran a meter con el gobierno, que ya se calmaran, el gobierno no les estaba haciendo nada, que eran ellos los que estaban agitando al gobierno, por eso dicen que la autoridad de aquí, toda la gente dijo bueno, dicen bien, pues ya no vamos a hacer lo mismo. Se los perdonó el gobierno, ese ataque bastante fuerte. Hicieron el pacto con las autoridades, levantaron un acta. Firmaron todos. Y quedaron enterados, hasta aquí se acabó.

Shirareni

Pero los batallones de Ixtepeji acampaban en la loma de *Shirareni*. Y la revuelta se mantenía en el norte [del país], no calmaba por la usurpación que hizo Madero con Porfirio Díaz (aquí duda, piensa y al parecer se equivoca don Pío, hay que confirmar). No terminaba en la frontera el desastre. Entonces el gobierno del estado o el federal manda recoger la tropa que estaba en Tlán, los manda llamar para echarlos en la frontera. Como *Shirareni* está enfrente de donde pasa la carretera vieja, clarito se ve. Cuando los de Ixtepeji vieron la tropa ésta iba subiendo y a ver qué cristiano dijo, seguro van sobre Ixtepeji, sobre nosotros. Hay que avisarle al presidente. Y éste manda una comisión al Cerezo:

—Van y ven, si la tropa se pasa derecho con rumbo a Oaxaca pues déjenlos, solamente si del cerezal dan vuelta para acá, pues denles, para que no bajen —ordenó el presidente Juan Carrasco.

—Sí, Mi coronel —dijeron los de la comisión, pero no lo hicieron así.

En la lomita donde hay un huerto con mucha pera, en ese tiempo tenía bastante manzanital. Los de la comisión tuvieron la gracia de sacarse su camisa y su calzón de manta y ponerlo sobre los manzanitales, y ellos se tiraron por un lado, con sus armas. Cuando vieron la tropa que ya salió por la lomita de enfrente, formada en columna por cuatro con rumbo a Oaxaca esos ingratos que estaban ahí viendo que le aprietan. No esperaron a ver si la tropa venía para acá o se iba a Oaxaca, como les habían recomendado. Casi los acabaron. En toda esa loma quedaron los pobres soldados como leña, tirados. Toda la loma todo Reynoso todo pa bajo todo enfrente de Xía. Todo aquel lado.

Oyendo la tropa que estaba en *Shirareni* que ya tronó en El Cerezo dijeron: pues ya hubo algo. Vamos. En Reynoso encontraron al resto de los federales. Por eso dicen que ya mero se acababa la tropa federal. O se acabó.

Ahí estuvo la desgracia de Ixtepeji.

Quema de Ixtlán (y la retirada de Analco)

Cuando una compañía del ejército federal —que había estado en Ixtlán como apoyo— se retiró hacia Tlacolula, luego de varios enfrentamientos con los ixtepejanos, éstos atacaron Ixtlán.

—Entraron, quemaron las casas, el ayuntamiento, las oficinas... Nosotros estábamos escondidos en Atepec, otros por los montes. Solito Ixtlán.

Después se fueron al ataque de Atepec. Pero en la tarde hicieron que los de Ixtepeji corrieran. A Analco se metieron. Al otro día algunos de los que estaban en Atepec fueron contra Analco pero por arriba del pueblo. Llegaron a las primeras casas y nada, atravesaron el pueblo y nada. Ni mujeres ni chamacos. Pensaron que

se habían ido hacia Jaltianguis. Allí encontraron a una señora que vendía café y comida. Le preguntaron y dijo que habían pasado por ahí, que eran muchos. Más allá, donde está la capilla de la Virgen encontraron una casita. Les preguntaron y ellos dijeron que sí, que habían pasado durante toda la noche. No sabían quienes pero escucharon los pasos. Supusieron que se habían ido todos de vuelta a Ixtepeji.

La caída de Cucbe viejo

Ese Pedro León y Juan Carrasco querían ir a pedir gente a San Juan Lachirioag, a San Pedro Yólox, a Quiotepec, a Comaltepec⁴⁰⁰. Yo voy, dijo Pedro León. Y se fue con cincuenta *gentes*. Pero Ixtlán tenía guardia en sus cerros, así que cuando los vieron venir por Xía y pasar por Río Grande, la guardia le avisó a la autoridad. Le formularon un recado al presidente de Atepec y se fueron por el cerro. Le informaban de los armados que iban para allá y que de ser posible los dejaran entrar.

Llegaron a Analco y allí descansaron. Al otro día salieron rumbo a Lachirioag, pero tenían que pasar por Atepec. La gente de esa comunidad ya estaba preparada: hasta las mujeres se habían armado con palos y machetes. Se acomodaron a los lados de la calle, escondidos, listos. Los dejaron entrar. El presidente y ese que fue el recaudador estaban sentados afuera del municipio. Se levantaron y les gritaron a los recién llegados: ¿quién vive?

—¡Pedro León!

—¡Entreguen las armas a los que están a la derecha y a la izquierda!

—¿?

—¡Avancen!

—¿Adónde se dirigen?

⁴⁰⁰ Cf. Carlos Velasco, *op. cit.*

—A San Juan Quiotepec, a entregar una nota de Pedro León.

—¿Y dónde está Pedro León?

—Se quedó allá en Analco

—Muéstrenme esa nota

Y los mandaron a descansar a la cárcel, donde quedaron uno encima del otro porque eran muchos.

Don Isidro dice que la autoridad decidió enviar desarmados a un grupo de veinte de los detenidos para que capturaran a Pedro León y lo llevaran a Atepec. No me explicó de qué manera pensaban los de Atepec que los compañeros de Pedro León no se quedarían con él. O bien, cómo lo iban a capturar desarmados. El asunto es que Pedro León al verlos llegar reducidos en número y sin armas supo que se trataba de una trampa y huyó en su caballo hasta Jaltianguis. Allá lo alcanzaron sus compañeros. Pedro León cargaba una pistola en su carcás. Uno de los que fueron sus compañeros se la arrebató y amenazándolo con ella lo ató. Después lo golpearon. Y camino a Ixtlán lo pateaban. Luego del juicio sumario lo fusilaron.

¿Suena extraño? Quienes lo acompañan a una nueva aventura lo traicionan sin razón evidente. Y, además, le surten sus patadas. A menos que se hubiera tratado de mercenarios —Don Isidro lo sugiere cuando al hablar de la captura en Atepec dice que la autoridad hablaba en zapoteco y ellos no entendían. En otro capítulo se habló o hablará del carácter comunitario de los ejércitos serranos. De modo que resulta más pertinente ver lo que hay detrás del relato de Don Isidro. Para él la muerte de Pedro León se explica por un asunto entre traidores. Si éste traicionó al gobernador y luego forma con los rateros de Ixtepeji una bola de traidores contra la autoridad del distrito, resulta lógico que muriera por una traición.

Al general Pedro León lo apresaron los de Jaltianguis. Ellos lo asesinaron. No sé si fue *afusilado* o cómo. A pequeños rasgos me contó mi tío Ventura. Juan Corrasco mandó llamar a su hijo del general, Pedro León

chica, de San Pedro Nexicha. Y aquí en el pueblo, en Ixtepeji, no sé dónde no sé cómo no me lo mencionó, recogieron la espada de Pedro León viejo. Era una espada que usaban en ese tiempo los oficiales, una espada de metal o de oro. Entonces dicen que Juan Carrasco puso la espada en el suelo y le dijo a Pedro León *chica*:

—Ora, a ti te toca levantar la espada de tu padre. A ti te corresponde porque eres hijo de él.

—Pues bajo la dirección *uya, mi coronel, la voy a levantar.

Entonces el coronel Juan Carrasco lo respetó como general también.

El final

Se unieron Lachatao, Amatlán y Yavesía con Ixtlán y acordaron atacar Ixtepeji. Y mandaron pedir fuerza federal. Unos ciento y tantos. Montaron la artillería. Estuvieron atacando uno o dos días.

En el momento que dispararon los refuerzos federales y estatales se rindieron los ixtepejanos, porque ya estaban encajonados. Sacaron sus trapos como bandera, cualquier palo.

Junto con los pueblos contrarios, el gobierno le echó toda la tropa a Ixtepeji y atacó por dos lados. Una trinchera estuvo aquí en *Soture*, con un cañón y el otro en Reynoso. Su intención era acabar con los de Ixtepeji definitivamente, *desparecerlos* de una vez. Que ya no quedara esta mala raza, dicen que decían. Quedó como pueblo rebelde.

Los vínculos de Ixtepeji con sus vecinos estaban rotos. Escuchemos a R. Mier:

La guerra no busca preservar o resurgir del impulso del otro; no busca suscitar la reciprocidad, sino quebrantarla de manera absoluta; extinguirse con la extinción o el doblegamiento del contrincante —es decir, la extinción del otro como *par*, como destinatario de la

reciprocidad del intercambio— signo y garantía a su vez de restauración de la propia identidad.⁴⁰¹

Donde ya perdió Ixtepeji la lucha fue en *Soture*⁴⁰². Ese fue el último ataque. Dicen que ahí estaba más cargada la tropa. Porque en Reynoso sí lograron derrotar a los federales.

El mito del santo que ayuda en un conflicto a su pueblo también aparece, por ejemplo, en una comunidad con la que Tlalixtac tiene conflictos.

Pues en eso terminó por haber atacado a la tropa que venía de Xicón. Por eso quemaron al pueblo, quemaron las casas. Todavía hay huellas de las cosas que se cayeron por los incendios. La gente tuvo que salir por los bosques, por el monte, por ahí a las cuevas, a donde se pudieran escapar. No podían llevarse un perro o un gallo porque donde oían que ladraba un perro es que ahí los buscaban como quién sabe qué y donde los encontraban los mataban, así fueran mujeres o niños. Al menos así actuaron los contrarios. Todavía dicen que los de la tropa federal no tanto. A muchas señoras salvaron los jefes de esa tropa. Cuando veían que querían matar a una señora la defendían:

—No maten a esa señora, a sus niños lleva, ¿cómo lo van a matar?.

Pero las gentes de los pueblos no tenían misericordia: hacían uso de ellos en lo sexual. Les hacían una serie de groserías. Ya no podían ver a los ixtepejanos. Éstos huyeron, a como les dio la suerte se fueron a remontar.

Ahí en ese cerro de La Ciénega Grande estaban refugiados. Corrían las voces, se avisaban que mejor se presentaron los hombres con el general

⁴⁰¹ Mier, op. cit., 125

⁴⁰² Aún se conoce el lugar como «la trinchera».

aquel para que se salvaran las familias. Y las familias que se concentraron en la fábrica de Xia, que allí tenían un lugar para que los atendieran. Porque el pueblo estaba ardiendo.

El campo de concentración fue ahí donde le dicen La Parada, en Las Ánimas. Dicen que gritaban a los hombres de Ixtepejil que mejor se entregaran llevando consigo una bandera blanca todo aquel que se quisiera salvar. Por eso no hubo otro camino más que rendirse, decía Ventura.

Ya no era posible. Había armas pero no parque. ¿Con qué le iban a hacer frente a la tropa si era muchísima? Batallones enteros cayeron encima, no poquitos. Nos quedamos sin pertrechos.

Los contrarios bombardearon el templo católico. Hace poco que se reconstruyó. Se le metieron remiendos en donde cayeron los bombazos y quedaron agujeros. Yo todavía vi ese templo como quedó tanto por fuera como por dentro, deteriorado. Porque dicen que era un templo muy bonito, con un retablo de madera fina. Un templo importante en la sierra. Por eso le metieron lumbre. Se quemó maíz, la mazorca. Todo quemado. Cómo se mantenían ¿quién sabe?. Ese fue el sufrimiento de las familias.

Ya se reunieron los jefes serranos y federales aparte, donde no escuchara el enemigo. Pero ya estaban presos. 500, 600 hombres, sin cobijas, sin alimento: así salieron de su pueblo.

Los jefes salieron haber qué hacían con los prisioneros.

—¿Pero podemos fusilarlos, a tantos? —preguntó uno— ino los vamos a enterrar a todos!

—¡Ahí que se queden!— dijeron muchos.

—¡No! Se va a levantar una enfermedad que va a redundar todos los pueblos cercanos. Una enfermedad terrible.

—Mejor llamamos al gobernador y el gobernador que se los mande al presidente de México y que los destierre. Es mejor. Nosotros no los vamos a enterrar.

Los mandaron a Oaxaca y los metieron en varios trenes.

—Lo que los jefes de la sierra querían es que los desterraran donde jamás y nunca volvieran —afirma Don Isidro.

Entonces dicen que estaba un profesor aquí llamado Aureliano Solís, encomendado en la escuela. Viendo todo aquello tuvo que intervenir y como tal vez tenía influencia, tal vez se unió con algunas personas o quién sabe y fue a hablar en Oaxaca con algunas autoridades para la defensa de las familias del pueblo para que no mataran a las mujeres y a los niños porque ya era un desastre. Este profesor fue a pedir que mejor consignaran a los hombres a donde fuera pero que se salvaran las familias. Porque las criaturas no debían nada.

Por eso decía Ventura que tres envíos hubo a Oaxaca de la gente de aquí. Vino un general apellidado Bocanegra a recogerlos para la consignación.

Se fueron los hombres, los consignó el gobierno maderista a la frontera a donde estaba la revuelta. Por eso decía Ventura que en Chihuahua legaron ellos. Por eso el general que se recibió dicen que dijo:

—¿Qué esta es la gente del pueblo rebelde?

—Esta es la gente.

En aquel tiempo la gente estaba mal vestida, humildemente, su calzoncito, su camisita. Y no sabían hablar el castellano. Puro dialecto. Eran pocos los que entendían y hacían el castellano.

Don Francisco León

Para don Francisco León toda su dedicación era el trabajo de campo. Y afirma que durante la Revolución los comprometieron: su padre formaba parte de los que no deseaban problemas para sus pueblos.

Mientras Ixtepeji era cañoneado por sus contrarios, don Francisco estaba trabajando en unos terrenos en aquellas lomas

(Y don Camilo, su hijo, con quién platico ahorita, señala un punto que —debo reconocer— carece para mí de sentido. Un sentimiento de alienígena me invade: cada cerro y pico, ladera o solar, hoyanca y paraje tienen su nombre. El espacio es inteligible para ellos. Un árbol de color más intenso dentro de la inmensidad del verde al que sólo limita el nitrógeno aparentemente azul del cielo es una clara referencia en la estructura territorial. Cada vez que alguien me señala un punto del espacio para de ahí elaborar un relato confirma la densidad simbólica contenida en la tierra para ser territorio. Una historia sí, pero también una fuerza natural y sobrenatural se alberga en cada sitio. Sólo puede ser territorio el fragmento del espacio culturalmente construido. La pertenencia a él estará fuertemente determinada por el conocimiento compartido de esa cartografía simbólica.)

Mi padre estaba sembrando trigo cuando entraron las tropas contrarias a Ixtepeji. Y ahí lo fueron a apresar. Su esposa se quedó sola con los chamacos hasta el otro día que dijo: vamos a ver si no mataron a tu papá. Se lo llevaron y no sabemos.

A don Francisco lo habían entregado con el Jefe Político de nombre Adolfo Tamayo, al que uno de sus subalternos le preguntó:

—¿Qué órdenes nos da usted?

—No. —dice— *Ese señor va a estar aquí preso, pero no vayan a hacerle algo.*

—No.

Ya se vino mi mamá con mis hermanos —dice don Camilo—, y pasaron la humareda del pueblo incendiado. Llegaron al campamento, en una loma más acá de la carretera. Preguntó por el preso que habían llevado un día antes:

—Yaya usted en tal parte. Allí están varios presos, ahí reconozca a su esposo.

Ya se fue pobre mi madre. Lo vio, estaba amarrado junto de un árbol.

—¿Qué pasó, vinistes? —preguntó mi papá.

—Sí —le dijo— vine.

—¿Ya le hablates al jefe?

—Sí —le dijo— pregunté por ti nomás.

—¿Qué hay, qué dice?

—Que aquí estás.

—Pus quién sabe, no sé —le comentó mi papá— Ora sí que esperando nomás aquí, no sea que a media noche ya nos orillen por ahí. Quién sabe...

Entonces mi mamá regresó con el Jefe político:

—¿Y yo qué hago con mis hijos? Su papá de ellos es el único señor del sostén y ora que hago con ellos, ¡mire cómo vienen mis criaturas!

—A usted señora lo le a faltar nada. Se va usted a quedar aquí, si quiere trabajar para hacerle de comer a los soldados. Aquí va tener para sus hijos.

—Si es así...

—¡Sí, así es!

—Pero mi esposo, ¿en qué se va a dedicar?

—Ese señor vamos a ver en qué se va dedicar. Pero pierda cuidado. Ya enseguida luego le avisamos.

Pues ya se quedó pobre mi madre ora sí que a hacerle de comer a los soldados. No sé cuantos días duró mi papá ahí hasta que llegó la orden de remitirlos a Oaxaca. Estaban temerosos que en el camino les dieran.

Llegaron a Oaxaca en un cuartel que parece se llamaba Santo Domingo. Estuvieron tres días. Llegó la orden de México para que fueran trasladados hacia allá. Llegaron al cuartel de San Idelfonso. Esperaron mientras les dieron la orden de distribución: tú te vas para Sonora, ustedes se van para Quintana Roo, tú a Monterrey.

Desde Monterrey mandó avisar a mi familia que había llegado bien. Mi mamá prefirió marcharse a Oaxaca, a casa de su suegra.

—Se fue Pancho a la consignación. ¿Y ora qué hago con mis hijos, dónde voy ora? Al pueblo ya lo quemaron, ya no hay casa.

—Pus estate aquí a ver a qué trabajito nos dedicamos y que se mantengan los chamacos. ¿Cuándo irá regresar Pancho?

Sobre el final de la rebelión y sus líderes hay diferencia en las versiones. Don Isidro, de Ixtlán, dice:

—El presidente Juan Martínez Carrasco no había muerto en combate, pero alguien, al ver que estaban cayendo sus compañeros por culpa de su presidente, pues que lo mata.

—No lo vi yo —dice Don Isidro— me contaron.

Por su parte, don Pío relata:

—Eso en Sotura, cuando ya no pudieron derrotarlos, Juan Carrasco, llevando su arma y otros dos cartuchos, le dijo a uno de su plano mayor:

—Miren, tengan mi arma y estos dos cartuchos: mátenme y entreguen mi cabeza a donde lo piden para que se salven las familias.

Allí se dio cuenta Juan Carrasco de que ya estaba perdido. Y os que iban con él no quisieron.

—No. Mejor vámonos —dijeron.

De ahí agarraron y se fueron por San Matías, agarraron por el monte y cayeron por San Agustín Etla. Dicen que se fue hasta Guaymas, Sonora, a atacar a los Yaquis. Y se llevó un tanto de la gente de aquí. No sé con quién se reunió, con qué jefe. Ahí fue mi tocayo Pío Castellanos. Varios de aquí fueron con él. La demás gente de aquí se regó para diferentes lugares.

Otros dicen que Martínez Carrasco y su gente se fueron para Culcatlán.

—Por eso en la Historia de Oaxaca se habla de Juan Carrasco. Allá en la Cañada. Seis meses después se presentó voluntariamente en la ciudad de México con sus hombres, varios de Macuiltianguis, y se fueron como voluntarios, y no como consignados, a pelear a Sonora. Primero se fueron al puerto de Manzanillo. De ahí se embarcaron a Guaymas, Sonora y luego agarraron para el Valle del Yaqui. Porque el gobierno quería exterminar a esta raza para que los terratenientes se quedaran con sus tierras, hoy Ciudad Obregón. Los yaquis, dicen, pelearon muy duro, como cualquiera que defiende lo suyo.

A las personas de la tercera edad el gobierno los mandó a Quintana Roo para urbanizar. De esa forma desperdigaron a los de Ixtepeji, para borrarlos del mapa. A fines de 1912, por el mes de octubre dicen que había mazorca en todos los terrenos. Fue a fin de año cuando se fueron consignados, por eso para 1913 ya estaban en la frontera los ixtepejanos. Llegaron a la penitenciaría de Chihuahua. Decía Ventura: 800 ixtepejanos fuimos consignados.

Al escuchar esto, que ya conocía pero no contado de esta manera, sentí que un tumulto de vacíos me inundaba. Destierro. El prefijo *des* significa oposición o sin. Oponerlos, dejarlos sin tierra. No hay mejor palabra para describir lo que iniciaba. No pude evitar proyectarme. De las imágenes que me habitaron en un instante fue el recuerdo de un ejemplar de la revista *El sorprendente Hombre Araña*, que —como buen

niño urbano— solía comprar. Durante algunas ediciones aparecía, al final de las aventuras de mi superhéroe, una pequeña historia. En una contaban de un limpiador de ventanas que resbala de su andamio desde las alturas de un rascacielos. Comienza a caer. Los transeúntes poco a poco se van agolpando en la calle con la mirada puesta en aquel que cae. Que no caiga. Alguien apurado va a la cabina telefónica y pide una ambulancia o un equipo de bomberos o cualquiera de esas cosas que se solicitan con urgencia cuando uno ve que un hombre desde la gran altura viene. Que no caiga. Abajo sólo el rumor que precede a la muerte. Y un albañil, que se para donde supone el limpiador de ventanas llegará en su veloz trayectoria, mirando hacia él abre los brazos para cazarlo. Que no caiga. Actitud ingenuamente noble, porque cuando ese hombre caiga, aunque lo hiciera sobre plumas, quedará reducido a una masa de vísceras y carne amorfa. Que no caiga, pide el albañil a su dios o a alguien parecido. Que no caiga, piensa, con los brazos extendidos para recibirlo. Que no. Y justo a unos metros de los brazos, del concreto de esa calle, el limpiador de ventanas desaparece en el aire.

¿Adónde se fue? Se preguntaron seguramente quienes en la calle esperaban. Aquí es donde se conecta el asunto con los desterrados ¿a dónde irían? Se preguntaron ellos. Porque ambos compartieron una caída. Y ninguno de los dos murió, sino que fueron arrojados al reino de lo desconocido, a una dimensión radicalmente distinta a la que vivieron hasta el momento de quiebre. Para los ixtepejanos —pensé— el destierro significaba en ese momento inicial quedar como compañeros del limpiador de parabrisas en un limbo que se extiende allá lejos, donde las cosas ya no responden a los mismos nombres.

/

V. Desterrados

El ornato perdido

Creo que podemos conocer el pasado,
siquiera de un modo simbólico, y que
podemos imaginar el futuro, según el temor o
la fe; en el presente hay demasiadas cosas
para que nos sea dado descifrarlas.

Borges

Sagrado y secreto

—Por si acaso: los que vuelvan deben recordar —dijo el Sacristán Mayor a sus paisanos de Ixtepeji, consignados en un penal de Chihuahua— dónde están ocultos los ornatos sagrados. Hice un hoyo en la Casa de Dimas para guardarlos y luego lo tapé. No se nota porque a la pared le pasé un ocote prendido para que se ahumara.

Guardó todo el ornamento, los ciriales, las copitas vinajeras, el santísimo, la corona de la patrona, el crucimán, los incensarios, los adornos que tenía el retablo: todas las cosas que utilizaba el sacerdote en la misa eran de puro oro —me cuenta don Pío, en esta tercera sesión de entrevistas.

Los otros sabían —pero nosotros tal vez no— que la Casa de Dimas está a un lado del coro en el templo. Ventura León escuchaba detrás de su padrastro. En su recuerdo las imágenes del cura del pueblo celebrando misa se mezclaban con ruidosas locomotoras, como aquella que los había llevado hasta ahí, muy lejos de su mundo.

El Sacristán Mayor había ocultado los omatos durante el sitio de Ixtepeji. Cuando los cañones y las balas y las milicias aplastaron su rebelión. El Sacristán mayor sospechaba lo que vendría: la barbarie, el saqueo. No podía guardar la pesada campana ni al Cristo que yace dormido en su vitrina a la espera del Juicio Final. Seguramente sintió pena por sí mismo y por su pueblo al ver la imagen de la patrona santa Catarina de Alejandría allá en la cima del altar, solitaria y vulnerable a los ataques de fuego. Los omatos de oro, pensó, deben quedar a salvo.

Recordar juntos

¿Está clara la imagen? Un grupo de consignados que tienen por común denominador el pertenecer a una misma comunidad y compartir una historia, en ese momento separada de su tierra, se reúne en algún rincón de la prisión. Hablan en zapoteco, una lengua extraterrena para los celadores y demás compañeros de suerte. Pero no están planeando amotinarse, tomar el control y desde ahí pedir solución a sus problemas. Su rebelión continúa, a pesar de la ruptura espacio-temporal, pero es contra el olvido. Desde el punto de vista de James C. Scott, se trataba de un discurso oculto, enunciado en un lugar apartado, en lenguaje ininteligible para los profanos, y que estaba en franca oposición al discurso de quienes desearon que Ixtepeji simplemente desapareciera⁴⁰³. No se trataba simplemente de informar el paradero de los ciriales e incensarios, por más valiosos que fueran en términos económicos. Era continuar la lucha por la permanencia, por evitar al máximo los peligros de la discontinuidad como comunidad. El sacristán mayor, como el *factotum*, organizaba la prolongación de la memoria comunitaria. Resulta curioso que fuera alguien que portaba un cargo religioso quien hiciera esto. Recordemos que la raíz de la palabra *religión* es *religare*: volver a unir.

Sólo el recuerdo queda

Entre los jóvenes ixtepejanos reunidos ese día, además de Ventura León, estaba Aristeo Cabrera. Poco después Cabrera fue llamado a Oaxaca por el maestro Aureliano Solís, el influyente serrano que abogó ante el gobierno para que no exterminaran a Ixtepeji y

⁴⁰³ Scott, 2000:149-151

mejor los desterraran y que, junto con otros contrarios a la causa de los rebeldes, no fue consignado. Tal vez el texto dio la impresión de una unidad sin grietas en torno a la rebelión encabezada por Pedro León Cucho viejo y Juan Carrasco, pero eso sólo es un defecto en su escritura. Había por lo menos dos bandos, el de los rebeldes y el de los contrarios, más cercanos a Ixtlán y al incierto gobierno del estado y su ánimo soberanista.

Mientras duró la rebelión el bando ixtepejano de contrarios se mantuvo más o menos en la sombra que da la ciudad de Oaxaca. Una vez destruido el pueblo, los contrarios estrecharon sus nexos con los vencedores e incrementaron su influencia en la política estatal. Así puede explicarse que Aristeo Cabrera pudiera salir tranquilamente de la cárcel a petición de Solís. Todo lo cual es mera especulación. Lo que sí sabe el texto es que Aristeo Cabrera le contó en Oaxaca a Joaquín Juárez y su hijo Camilo el secreto del Sacristán Mayor, y rápidamente éstos fueron a la Casa de Dimas, abrieron el hoyo y se fueron a vender los ornatos sagrados a algún comerciante o cafetalero en la comunidad de Talea.

Los Mora León

Voy a platicar algo —dice don Gerónimo— de lo que me platicó mi papá, algo de la Revolución. Mi abuelo Bernardo fue con sus dos hijos: Pancho y Valente. Cuando llegaron a Monterrey, el que los agarró a cargo para darle sus instrucciones, entonces les dijo que reconocían a toda la gente de oficios, porque sabían que los del estado de Oaxaca eran muy trabajadores. Reconocieron zapateros, panaderos, músicos, sastres, peluqueros, de todo oficio reconocieron.

Llegaron a la consignación y el comandante ordenó que dieran tres pasos al frente todos los oficios, pero nadie los dio. Estaba mi abuelo y sus hijos, del otro lado estaban sus paisanos, Francisco León, Pablo León. Llegó el comandante junto a ellos y les dijo: ¿qué no saben algo? ¿De qué parte de Oaxaca son ustedes?. Le contestaron que de la sierra. Les dijo ¿ustedes no saben algún oficio? No. ¿No vienen algunos de oficio a? Si, vienen ahí dos señores que son mis paisanos, Bernardo y Valente que son músicos. Entonces el comandante ya ordenó directamente que fulano y fulano van a dar tres pasos al frente. Y dieron los pasos al frente. Entonces les dijo que si eran músicos y mi abuelito

contestó que por necesidad del pueblo que necesitaba su música aprendieron lo poquito que pudieron aprender, no eran músicos de veras al derecho y al revés. Y le dijo que el muchacho (Valente) estaba aprendiendo apenas. Les preguntó que instrumento tocaban, le dijo que cornetín, porque entonces no eran trompetas.

El comandante les dijo: les vamos a reconocer todos sus oficios porque el estado de Oaxaca es trabajador, sabe, nomás por el mal gobierno los aventaron por ahí. No tenían ninguna necesidad de llegar por allá. Ya los llevaron al cuartel, inmediatamente fueron a una mercería, fueron a sacar un par de cornetines que les iban a abonar en cada raya que les daban. Ya se fueron a encuartelar. Se fueron a *escoletear* y allí se prepararon. Y el que no era músico pues fue a las armas. Allí se quedó uno de los Mora León que fue Pancho, que no era músico. Le tocó la bala y se quedó.

Pero años antes, ese don musical posiblemente le salvó la vida a su padre y a uno de sus tíos. —De haber sido músico tal vez no se habría quedado en Monterrey, muerto, mi tío Pancho —afirmó don Gerónimo. Esta conjetura me la ha contado en diferentes ocasiones.

Ventura

En el sueño un tren

—Su ropito se acabó en los tres meses que estuvieron detenidos en la penitenciaría de Chihuahua. ¿Qué irán a hacer con nosotros? Pensaba sin saber— dice don Pío, evocando los ejercicios neuronales de su tío Ventura. Algo parecido a un hueco eran los días.

Una mañana los formaron en el patio y les dieron instrucciones de que se bañaran y rasuraran.

—¡Ya estaban muy pachones! —remarca su sobrino, con un ademán sobre el rostro. Y cuenta que durante la madrugada Ventura León despertó sobresaltado, creyendo escuchar un tren que colapsó los muros de la prisión, llevando de pasajeros a

todas las personas que había conocido. La turba de vivos y muertos asomaba festiva su rostro envuelto en olor a humus de bosque durante la primera lluvia. Por ahí estaba el señor Francisco León, a quien suponía consignado en las fuerzas federales de Ciudad Victoria. También, dentro de la fiesta imposible que se organizaba dentro de su cabeza febril, Ventura alcanzó a saludar a don Juan Martínez Carrasco, último presidente de Ixtepeji y líder de la rebelión.

Tiempo después supo que Carrasco y 30 paisanos estuvieron en Hermosillo, Sonora, peleando contra unos rebeldes a los que el ejercito no había podido vencer. *Que vayan los consignados. Si son buenos allí que se defiendan y si no, pues ahí van a quedar*, dicen que dijeron los jefes. Y los consignados vencieron a los norteros rebeldes. Por eso al señor Carrasco le reconocieron el grado de Coronel. Ratificación, porque ya ese grado se lo había otorgado el general Pedro León, *Cuche Viejo*, durante los enfrentamientos en la sierra de Oaxaca.

Un muchacho que se fue de braserero en 1945 contó que en una ciudad de Durango hay una calle llamada «Juan Martínez Carrasco». Dicen que ahí murió. Otros dicen que la calle existe pero está en Culiacán, Sinaloa. Que cuando los consignados pudieron volver a sus lugares de origen, él decidió seguir peleando y poco después se unió al ejercito sureño de mi general Emiliano Zapata.

Al despertar Ventura vio un tren parado afuera del penal. Los consignados se formaron otra vez. Y del tren sacaron muchas cajas.

—¡Ahora sí, escojan su ropa! —ordenó el oficial a cargo, con una leve sonrisa complaciente.

Era ropa de paño azul. La mejor.

Vació el tren se fue. Como a las tres de la tarde llegó otro. Y a bajar las cajas llenas de armas. Los mauser nuevecitos espejeaban. También llegó parque, carrilleras y mochilas. Ora sí, dijeron los consignados, cada cual su arma. Volvieron a formarse, pero en esta ocasión ya fue por batallones. Escuchemos de don Pio la forma como los repartieron para comenzar la batalla.

Entonces fue cuando los repartieron a diferentes partes, a diferentes lugares. Unos que se regresaron para atrás, otros que se fueron para otro lado y otros que se fueron más adelante. A Ventura le tocó en San Pedro Maderas.

Los jinetes perforados

Ventura estaba con su padrastró Toribio León, pero les tocó en batallones separados. Por eso cambió su lugar con un paisano de nombre Agapito León y se fue con su padrastró y otro nombre al batallón 23 en San Pedro Maderas. A los dos meses les llegó un comunicado de Pancho Villa ensartado en la bayoneta de un emisario.

En la capital del país se había dado un golpe militar, donde Madero después de renunciar es asesinado. Los orquestadores fueron Victoriano Huerta —quedándose con la presidencia— y Félix Díaz, «el sobrino del tío», quien pasa a ser un fuerte candidato a la presidencia de la república. Esto inicia una relación tensa entre ambos jefes golpistas, ya que Huerta asume el cargo como interino y prepara un nuevo proceso electoral. La alianza estratégica de estos militares se transforma, una vez logrado el derrocamiento, queda a la vista que quien logre formar una red mayor de alianzas con los sectores dominantes (clero, aristocracia porfirista, ejército, comerciantes) ganará la partida. Frente a las pretensiones de Félix Díaz, Huerta utiliza todos los recursos a su disposición para eliminarlo del escenario político y lo manda como enviado especial a Japón.⁴⁰⁴

Es evidente que entre ellos, golpistas, desplazados y pandilla no existía diferencia alguna en cuanto a propuestas para organizar el país. El proyecto era el mismo. La nostalgia del antiguo régimen porfirista. Ninguno planteaba transformaciones sociales pues su apoyo era la clase adinerada que deseaba mantenerse en ese sitio y las tropas militares con las que cada uno contara. Díaz y Huerta no pretendían trastocar la estructura de tenencia de la tierra ni mejorar las condiciones de vida de las mayorías miserables. Confirma, como dice Paul H. Garner: «Que la fuerza militar y no el

⁴⁰⁴ Garner, p. 82.

compromiso ideológico sería el árbitro en el éxito político en México por lo menos en las siguientes dos décadas»⁴⁰⁵.

Así que los ixtepejanos, como consignados, eran considerados soldados huertistas. O *pelones*, en el código villista: los enemigos.

Tras leer el oficio que llevó el emisario villista, el comandante formó a la tropa.

—Tenemos que dejar este lugar porque hoy en la noche llega Pancho Villa por nosotros y es muy sangriento. Nos va a acabar. No alcanzamos para enfrentarlo —les dijo el oficial— así que mejor nos regresamos a Chihuahua.

Recogieron su campamento y salieron en tren como a las 8 de la noche. En la estación de Bustillos se detuvieron para que el comandante hiciera una llamada telefónica y sondeara los peligros en el camino. Pero la línea estaba cortada. El comandante ordenó de inmediato que todos se ocultaran bajo los asientos para simular un tren vacío. No vaya a ser el diablo, mejor escóndanse. Él miraba los *poderones* de una antigua hacienda a unos cuantos metros de la estación del tren. Súbitamente las puertas en los *poderones* se abrieron y apareció la caballería villista. Supieron de la trampa. La amenaza villista de llegar esa noche al campamento federal sólo fue un truco para obligar a la tropa a salir y enfrentarla en campo abierto.

(Aquí el lector puede recurrir a su archivo personal sobre la revolución y clavarse en la textura de fotogramas con caballos, balas, polvo y música de batalla en *Si bemo!*)

Un ixtepejano de nombre Miguel León dijo en zapoteco a todo aquel que pudiera entenderlo: no salgan por ese lado, mejor salgamos del lado contrario del tren y a pecho tierra nos cubrimos con las vías.

¡No tiren nomás por tirar. Tiren o puro jinete!

—¡A puro Jinete! —decía uno entre dientes mientras apuntaba.

...a puro jinete...

⁴⁰⁵ Garner, p. 81

a-p-u-r-o-j-i-n-e-t

Para los combatientes parece que duró una hora. En realidad (¡Qué palabra!), el enfrentamiento fue de casi todo el día. Los ixtepejanos se levantaron poco a poco, cuando desde la altura de los rieles sólo eran visibles caballos sin jinete.

—El cañón de las armas estaba rojo de tanta bala— afirma don Pío — Pero ya les dimos. Los echamos a correr —dicen los ixtepejanos según la versión que Ventura contó a don Pío.

No obstante, el motivo más imperioso para levantarse fue ver alejarse al tren. Durante el combate un tren sin maquinista, una *máquina loca* decía Ventura, llegó y se estampó con su tren haciendo estallar la máquina de éste. Con la explosión las máquinas se engancharon, quedando separadas del resto de los vagones. Por alguna extraña razón gravitacional u orográfica las máquinas emprendieron el camino de regreso y el comandante del batallón 23 tuvo el cinismo, por decir lo menos, de subirse y dejarlos ahí. Los ixtepejanos fueron tras las máquinas sin dejar de tirar balazos. Todavía se echaron unos cuantos villistas. Pero no alcanzaron al pedazo de tren.

Se fueron a acampar a la estación de Cuicuhirachi, en la rivera de un río, donde permanecieron dos días. Se comunicaron a Chihuahua para que mandaran recogerlos. Ya de regreso, al pasar en tren por la estación Bustillos vieron la ropa de los muertos, tendida como señal de fantasmas olvidados en el viento filoso y seco. Ya no estaban los cuerpos. Tal vez los habían enterrado. Quién sabe.

Dicen que dijo el general Francisco Villa:

—¿De dónde será esta gente que a pura cabeza pega? —cuando examinó los cuerpos de sus compañeros caídos en Bustillos —nomás de la cintura para arriba les dieron. Pegan bien, esos *pelones*...

Sentidos del tiroteo

A partir de este relato podemos destacar tres cosas:

a) la importancia de mantener los lazos comunitarios y familiares entre los consignados.

b) La nula identificación con un bando específico en pugna. Recordemos que la dirigencia de Pedro León manifestó su adhesión al movimiento orozquista. Sin embargo, al común de los ixtepejanos le era indiferente la maraña del poder nacional y sus convulsiones. Acababa de caer Madero y el relato no muestra ninguna simpatía o encono hacia el usurpador Huerta. Don Pío menciona el relevo federal de pasada, sin darle mayor importancia a quién servían las tropas. Su bandera, el destierro forzado. Su condición de ser sólo carne de cañón. Es decir, la causa que abrazaban era mantenerse vivos, más allá de las pugnas nacionales.

c) En cambio la figura de Villa sí logra ordenar el relato. Ellos se organizaron mediante el uso de la lengua zapoteca, excluyendo del plan a los contrarios y al resto de los miembros del batallón 23, es decir, combaten como *grupo excluyente*, lo cual fue una estrategia de cohesión interna. Por otra parte, don Pío destaca la astucia villista (al llevarlos a una emboscada), el factor sorpresa en el ataque y la mítica figura de ese sanguinario e invencible ejército. Al que por cierto derrotan.

Rosendo Pérez, en su obra *La Sierra Juárez*, presenta una curiosa caracterización de lo que, según él, son los diferentes grupos somáticos y psicológicos en la región. En el cuarto grupo, los *goo-uedina* (come-ratones) se ubican los ixtepejanos de quienes dice, entre otras cosas:

...Tienen la creencia de ser los más valientes de la región, [...] son guerreros desde la antigüedad y siempre dispuestos a la lucha. [...] excelentes cazadores. [...] reaccionan rápidamente con estímulos imprevistos. [...] Sus tierras comunales las defienden con tenacidad, y las soluciones más prácticas son las que descansan sobre la mejor puntería de sus armas, que las aprovechan como deporte.⁴⁰⁶

Más allá de lo caricaturescas que puedan resultar estas tipologías, podemos suponer que las opiniones del autor —originario de Ixtlán— están de alguna manera permeadas por las opiniones y el sentir de sus contemporáneos y paisanos. De ser así, los estereotipos que describe serían de factura colectiva, más o menos regional. Es decir, que

⁴⁰⁶ Pérez, 1996, t.I:371-372

don Pío posiblemente comparte esa forma de clasificar a los serranos. Y en su relato destaca poderosamente la capacidad de guerra ixtepejana al oponerla con los villistas. Independientemente de las limitaciones concretas de los enemigos, *pertenecían al irreductible ejército de Pancho Villa* y fueron derrotados. De esta manera, el relato da vigencia al estereotipo. Y al resaltar algunas cualidades —como la buena y económica puntería— que los llevaron al triunfo, reduce simbólicamente el peso de la derrota sufrida en su tierra y del exilio. En suma, la narración sugiere que la victoria en ese combate reafirmó la cohesión de grupo recién creado, donde posiblemente se veían a sí mismos como portadores de atributos, cultura e historia comunes, propios de su Ixtepeji. El uso de sus capacidades aprendidas en comunidad fue la clave de la victoria, parece ser la moraleja. La continuidad en el tiempo de lo *ixtepejano* está dada, en este caso concreto, a partir del ejercicio de sus cualidades comunitarias y no del bando al que pertenezcan. El relato pues, les asigna una identidad singular.

—De ahí los mandaron a otro destacamento en Santa Rosalía Camargo — recuerda don Pío— Y ahí sí llegó Pancho Villa una noche. Pero tampoco pudo con ellos. También *les dimos*.

La salida es una falda

Reconcentramos en Chihuahua —dice don Pío que dijo Ventura— y nos encomendaron ir a Paredón, rumbo a Torreón. Lumbre le metió Pancho Villa al puente de ahí, porque quería acorralarnos. Pero pudimos salir y otra vez reconcentramos en Chihuahua. Hasta que nos mandaron a finales del año (1913) a Tierra Blanca.

Ahí sí duró 10 días y 10 noches el ataque. Y nos derrotó Pancho Villa. Nos desperdigamos por el estado y tardamos como dos meses en reunirnos otra vez. En esa espera el destacamento federal logró reunir a 30 mil hombres.

El comandante ordenó que nos fuéramos para Ojinaga porque estaba mejor comunicado con la capital y quedaba cerquita de la frontera con los gringos. Si nos quedábamos ahí, decía el capitán, Villa nos va a acabar poco a poco. Se fueron rumbo a Ojinaga. Pero el tren no llegaba hasta allá e hicieron el camino restante a pie durante 18 días.

—Llegaron el 25 de diciembre, mero las fiestas de Navidad. ¡por eso se oían las fiestas de noche buena del otro lado! ¡Se oían los cuetes, la música...! Seguro las posadas ¿no? Y los pusieron a escarbar las trincheras para defenderse —continúa don Pío emocionado por unos din-don-dan que suenan desde las entrañas del tiempo.

El día de año nuevo se presentó Pancho Villa. La noche del 10 de enero nos derrotó, porque se terminó el porque —contaba Ventura. En esa batalla murió su padrastro— Esa noche nos echó al Río Bravo. Los que pudieron pasar pasaron, y los que no, pus no. Logramos llegar 20 000 hombres. Nos recogieron los gringos y Nos llevaron a un campamento en Fort Bliss, Texas. Ahí estuvimos nueve meses detenidos.

Cuando Venustiano Carranza asume su periodo preconstitucional pagó los gastos de los detenidos y los recogió del campamento con la intención de consignarlos dentro de sus tropas. Porque a él no lo eligieron. Lo habían mandado a México para que convocara a elecciones pero una vez ahí sus mismas tropas le dijeron: mejor quédate de Presidente. Por eso necesitaba más tropas, para seguir con su lucha.

Los tuvieron detenidos en la penitenciaría de Monterrey. Todos los días los incitaban a unirse a las filas carrancistas. Todos los días salían 10, 20 o 50 nuevos elementos. Pero Ventura y cuatro conocidos no quisieron darse de alta en ese ejército. Prefirieron escapar: con la ayuda de unas señoras que acostumbraban vender comida en la prisión se esfumaron vestidos de mujer.

La enseñanza del hambre

Ventura y sus camaradas comenzaron a trabajar en la construcción y mantenimiento de las vías ferrocarrileras, el resto de ese 1914. A mitad del siguiente año llegó *el hambre*. Para el país, 1914 fue un año de malas cosechas, lo que ocasionó escasez de granos básicos. Esto ocasionó que ese tiempo sea recordado como «los años del hambre» por muchos de los entrevistados. Michael Kearney señala que el sentido de escasez marcó a los ixtepejanos y aun determina en buena manera sus actitudes cotidianas⁴⁰⁷.

Es fácil relacionar aquella escasez con la situación de guerra que se mantenía — con características diferenciadas según la región— en el país. Este autor menciona que, aunado al problema productivo y de circulación de alimento, se sumó la escasez de moneda fraccionaria. Los comerciantes no aceptaban los billetes carrancistas, sólo las monedas de plata y oro y las expedidas por grandes bancos, lo que fortalecía la especulación⁴⁰⁸.

Don Pío explica así las causas del hambre:

En ese tiempo había pura moneda local. No había moneda nacional. Yo todavía conocí la de Oaxaca, tenía la cara de Benito Juárez. Cuando entró a la presidencia Venustiano Carranza fue cuando desconoció las monedas y echó moneda nacional. Pero qué pasa: muchos de los que entonces eran riquillos perdieron el valor de su dinero y mejor escondieron sus granos. Se vino el hambre y murió mucha gente.

A los trabajadores del ferrocarril y sus vías los despidieron. La economía se había estancado. El hambre mostraba sus llagas.

Ventura estaba en Tampico, arreglando el tramo que iba hasta Altamira, cuando fue cesado. Junto a sus cuatro paisanos prefirieron encaminarse rumbo a Oaxaca. ¿A qué otro lugar podían ir sino a casa? El hambre les hizo ver lo vulnerables que eran lejos de

⁴⁰⁷ Kearney, 1971:49

⁴⁰⁸ *idem.*.

su tierra. En términos bíblicos el *cautiverio* terminó con su escape de la prisión en Monterrey. Tres meses caminaron de Tampico a Puebla. Ocasionalmente se detenían una o dos semanas en algún trabajo que les diera para continuar. En Puebla tomaron el tren para Oaxaca, llegando a finales de 1915. Había que acercarse a una hipotética zona de certezas: Ulises volvía a casa.

Convulsiones

Para entender el contexto del regreso ixtepejano es preciso detenemos en una síntesis de lo ocurrido en Oaxaca durante los años del destierro.

Entre quienes apoyaron a Félix Díaz en su fallida campaña para presidente del país estaban los líderes oaxaqueños conservadores Fidencio Hernández, Guillermo Meixueiro y José Inés Dávila, entre otros⁴⁰⁹; los dos primeros, poderosos líderes políticos y militares serranos, originarios de Ixtlán, correctamente bien relacionados con la «Vallistocracia», es decir, las *clases decentes* de la Ciudad de Oaxaca. Como dato al margen, fue Hernández quien le formó un juicio de guerra a «Cuche Viejo» donde fue condenado al paredón. Por su parte Dávila, declarado porfirista, llegaría a ser El Gobernador «Soberanista» apoyado por Meixueiro.

El gobernador Bolaños Cacho al ver la caída de Félix Díaz —enviado a Japón— se plegó incondicionalmente al gobierno de Huerta. La difícil situación económica nacional, la necesidad de impedir el avance de Carranza y el constitucionalismo, y la invasión norteamericana en Veracruz propiciaron que el gobierno oaxaqueño impusiera un plan de emergencia que incluía, entre otras cosas, el aumento de contribuciones de los ciudadanos, en efectivo y en especie⁴¹⁰. Pero también fueron los motivos de la caída de Huerta y Bolaños Cacho.

Podemos suponer que tales medidas no agradaron demasiado a los sectores populares, particularmente en el ámbito rural, que en esos años representaban la mayoría de la población, sobre todo porque incluía la requisa de instrumentos de labranza, víveres, armas, es decir, una operación de rapiña sobre los desposeídos,

⁴⁰⁹ Ruiz, 1986: 48

⁴¹⁰ *idem*.

reduciendo aun más su posibilidad de reproducción social y biológica. La pregunta obligada es ¿cómo reaccionaron frente a esta nueva disposición oficial de robo? ¿Hubo levantamientos, con qué características?

En Ixtlán, el 10 de julio de 1914, se firma el «Plan de la Sierra», donde se llamaba a los oaxaqueños a derrocar a Bolaños Cacho, y en sustitución nombrar a un interino que convocaría a elecciones. Llama la atención que se establecía que ninguno de los firmantes del Plan podría postularse al cargo. Al gobernador se le acusaba de violar la constitución al prolongar su periodo en el cargo, del uso indebido de bienes públicos, de establecer contribuciones arbitrarias, y de haber asesinado a líderes liberales⁴¹¹.

¿Y quién creen que firmaba? El licenciado Guillermo Meixueiro —el redactor—, Isaac M. Ibarra, Onofre Jiménez y Pedro Castillo. Sólo con ánimo presentador: del primero ya hablamos y seguiremos haciéndolo, pero queda claro que además de ser hijo de uno de los anteriores líderes de Ixtlán, él construyó su propio espacio de poder, un político hábil y gran estratega militar; el segundo era el jefe político del distrito de Ixtlán; el tercero, un fuerte comerciante que una década después ocupó la gubernatura estatal; y del cuarto poco se sabe, incluso los que estudian estas cosas con seriedad comparten mi ignorancia, sin embargo, tuvo durante el periodo soberanista siempre un rango de alto mando militar. La casta serrana, pues.

Los batallones que bajaron de la sierra a Oaxaca como parte del *Plan de la Sierra* tenían la misma composición —salvo por los ixtepejanos, que andaban peleando contra los yaquis o contra Villa en el norte— que tenían en el Batallón Sierra Juárez de 1911 y en 1912 cuando, precisamente, pacificaron la Sierra⁴¹², que es una forma de decir *desvanecieron* la rebelión ixtepejana.

¿Por qué se armó de nuevo este batallón? ¿Serían efectivamente las condiciones aberrantes planteadas por Bolaños Cacho en su decreto? ¿Se aplicaban esas disposiciones en un lugar apartado y con un belicoso pasado reciente? ¿O bien, los serranos anónimos en los libros de historia se entusiasmaron al llamado de sus líderes, estos sí, con nombre propio, es decir, fueron los jefes quienes parieron esta revuelta? O

⁴¹¹ *Ibid.*, p. 49).

⁴¹² *Gamer*: 88

tal vez fueron todos estos factores juntos: condiciones previas como pueden ser las de vivir en una zona devastada por una guerra interna feroz en caso de no cometer un pleonasmo porque toda guerra es feroz. El ánimo exaltado e inestable de haber tomado las armas y haber destruido al enemigo. La sangre es caliente. La conciencia, incendiada por la propaganda de los jefes políticos, de ser nuevamente objeto de un despojo absurdo. Y en caso de que las nuevas disposiciones se aplicaran en la sierra, de sentirse —no se sabe bien porqué— como un ave humillada bajo la lluvia. Si bien, en otras regiones, sobre todo en las ciudades, el patriotismo funcionó para justificar la aplicación del decreto frente a la invasión gringa, en la sierra la idea de nación, de México, es algo tan vago y ajeno como la sonrisa de la Gioconda. La cohesión que generaron los jefes en torno a ellos. La posibilidad de canalizar su ira a través de las armas, dirigidos por quién sabían dirigir. El deseo de escuchar entre la gente de los valles de Oaxaca el grito aterrado de *¡Ah vienen los serranos!*, como los años anteriores. Ese deseo de ratificar su superioridad militar y que les permitía mirar con prepotencia a los vallistos, esa gente tan de ciudad. La certeza de que podían sitiar y tomar la capital.

«Yo no lo sé de cierto. Lo supongo»

Diría Aquel.

Quizá algunos de los factores arriba mencionados sean ciertos y hayan influido, aunque no en todos los que formaron las compañías serranas rumbo a Oaxaca. Y no en todos en la misma medida. Debieron tener expectativas diferenciadas, necesidades, sueños distintos. Pero hay algo que no mencioné —a propósito— y creo que es el elemento, a mi parecer, más importante, el que atraviesa y organiza al resto de los factores, cualesquiera que hubieran sido: la comunidad.

Que hubieran tenido expectativas diferenciadas no significa que pensarán en términos individuales —se me figura— sino como una comunidad. Esto por dos razones al menos: porque la organización comunitaria es el referente básico de identidad en la Sierra Juárez, expresada en la acción cotidiana. Participar en una guerra no podía ser la excepción. La segunda se deriva fácilmente: la organización de los ejércitos en la sierra es comunal. Más adelante, cuando los carrancistas suban a la sierra, volveré a este punto.

Bajaron en tres cuerpos. Uno hacia Oaxaca. Otro a Tlacolula. Otro a Etla, donde hubo enfrentamiento. Pero de Oaxaca subieron a pactar el vicecónsul alemán, en representación del gobernador, el gerente de Banamex, el presidente de la compañía minera de la Natividad, la más importante de la sierra en ese tiempo, y el director del Instituto de Ciencias y Artes de Oaxaca. En un segundo encuentro “asistió el propio gobernador amparado por la bandera inglesa”⁴¹³. La oligarquía local pedía una tregua. Los serranos la salida de Bolaños Cacho. Y este cayó. No tenía apoyo militar ni político. Desde la capital del país Victoriano Huerta no podía ofrecer nada: vivía sus últimos momentos en la Silla Presidencial: la presión del gobierno gringo, el inminente colapso financiero y las victorias militares de Villa, Obregón y Carranza lo invitaron a salir⁴¹⁴.

El derrocamiento del gobernador colocó a los serranos en la posición más privilegiada dentro de la política estatal. Establecieron su hegemonía. A instancias de Meixueiro —el Tlacaélel, la mano detrás del trono— el Licenciado Francisco Canseco ocupó la gubernatura. Y Venustiano Carranza se instala como el Primer Jefe del Ejército Constitucionalista encargado del Poder Ejecutivo. Ya mencioné que Meixueiro y su grupo pertenecían al sector conservador oaxaqueño, de los que apoyaban a Félix Díaz antes de que se fuera de gira artística. A Carranza le llegó este rumor pero aguardó porque Canseco le había expresado su adhesión al constitucionalismo⁴¹⁵. No hace falta mucha imaginación para suponer el inicio de una tensa relación entre el constitucionalismo que básicamente planteaba un proyecto nacional en torno de sí y el gobierno oaxaqueño. Garner lo expresa acertadamente de esta manera:

La campaña de Carranza a fin de monopolizar el control militar y político inevitablemente lo puso en conflicto con el resurgimiento de las fuerzas centrífugas de la autonomía local que habían proliferado en todo el campo de México⁴¹⁶.

Tres de las acciones de esa campaña directamente relacionadas con la declaración de Soberanía oaxaqueña fueron el nombramiento de su hermano Jesús Carranza como jefe militar en la zona del Istmo, lo que implicó que tropas constitucionalistas se

⁴¹³ Ruiz: 50

⁴¹⁴ Garner: 89.

⁴¹⁵ Ruiz: 53

⁴¹⁶ Garner, p. 92

acantonaran por varios años en el lugar, la convocatoria para la convención de jefes revolucionarios y el nombramiento por parte de Carranza de un gobernador distinto al soberanista.

Para acabar pronto: en la convención, donde los jefes vencedores se reunieron para definir las líneas a seguir en términos de reformas, gobierno provisional y elecciones, a los delegados serranos —como dicen por acá— los maltrataron, leo les hicieron. Se les acusó de *felicistas* (por aquello de Félix Díaz), de reaccionarios, indignos de estar ahí e incluso alguien pidió cárcel de una vez para los oaxaqueños⁴¹⁷. Éstos ya mejor ni fueron para Aguascalientes. Y como dirían mis paisanos chilangos: eso ya calienta.

En noviembre de 1914, Venustiano Carranza envió a Oaxaca a Luis Figueroa Jiménez, quien años antes se había enrolado con un grupo de ixtepejanos exiliados en Sonora —entre los que se encontraban Pedro León hijo y Juan Martínez Carrasco, últimos líderes de la rebelión ixtepejana—, con la intención de reclutar tropas para los constitucionalistas y formar la segunda división del centro. Esto incomodó a Meixueiro, quien pidió a Carranza lo retirara. En respuesta Jiménez Figueroa sitió el Palacio de Gobierno y tomó prisioneros a quienes se encontraban en el interior, incluyendo a Meixueiro, quien logró escapar hacia la Sierra. Jiménez Figueroa se autonombró gobernador y formó un gabinete variopinto. Por su parte Meixueiro, junto con Onofre Jiménez e Isaac Ibarra organizaron tres batallones de serranos y derrotan al pequeño grupo de Jiménez Figueroa⁴¹⁸. Éste había pedido refuerzos a Jesús Carranza pero no llegaron.

El historiador Francisco José Ruiz Cervantes llama al desenlace de esta aventura “el último eco de la rebelión ixtepejana”, lo cual es inexacto. Nos cuenta que Jiménez Figueroa y sus ixtepejanos fueron perseguidos y allá por la Mixteca los zapatistas, que impidieron la llegada de los refuerzos constitucionalistas, los atacaron. Continuaron en su intento de huida pero fueron detenidos en Tehuacan —ironías de la vida— por órdenes del Primer Jefe.

⁴¹⁷ Ruiz: 56

⁴¹⁸ Ruiz: 57 y ss..

Cuando Jiménez Figueroa se enteró de que Carranza autoriza su traslado y el de sus hombres hacia Oaxaca, intenta huir de sus captores. Bang-Bang: el sonido de los ojos cerrados. Al resto de la tropa ixtepejana la subieron a un tren y el chucu-chucu de su característico andar se transformó en una mezcla ruidosa de gritos y disparos. El grupo rebelde fue acibillado⁴¹⁹.

—En San Antonio Tanahuatipa —recuerda don Erasmo— ahí les tendieron una emboscada y fregaron el tren y ahí mataron a Figueroa y varios de Ixtepeji. Murió uno de mis tíos, Delfino León.

Las explicaciones a Meixueiro sobre el apoyo que Jesús Carranza dio a Jiménez Figueroa no convencieron al primero. Pero la descomposición de las relaciones entre el gobierno oaxaqueño y el constitucionalista llegaron a su clímax cuando Jesús Carranza es asesinado en tierras oaxaqueñas. Es lógico suponer que el Primer Jefe sospechaba que Meixueiro estaba detrás del asesinato. Todo listo para el movimiento soberanista.

—Y comenzó la escasez de alimentos. Hubo una hambruna. Lo que hicieron mi papá y sus hermanos —señala don Erasmo— es irse para Pochutla. A trabajar en las fincas de café. Y se fueron el mes de mayo, pasando los pueblos con la mentira de que iban a Cuixtla, a la fiesta del 3 de mayo. Y lograron pasar. Y se fueron. Llegando a Pochutla ya estaba un teniente reclutando gente. Ya empezó a mentar: «Carranza». A la gente que reclutaron ese día la mandaron a la ciudad de México. Mi papá y sus hermanos mejor se esperaron hasta que reclutaran para irse a Oaxaca. Se dieron de alta pero ya como *carrancistas*, a fines de 1915, en Puerto Ángel. En la misma tropa había un buen número de juchitecos. De los de acá eran como siete parientes.

Esperamos una semana, dijo mi papá —que para ese tiempo tendría unos 16 o 17 años—, porque no nos llegaba el armamento. Hasta que llegó un barco y ahí venían las cajas con armas, los cartuchos, las carrilleras. Y ahí nos dieron el uniforme.

⁴¹⁹ Ruiz: 60

El Soberanismo

El 3 de junio de 1915 la legislatura de Oaxaca aprueba un decreto donde se estipula que ese estado reasumía su soberanía⁴²⁰. ¿Por qué y en qué consistió? Son varias las cuestiones al respecto. Primero, mencionar que seis meses antes hubo cambio de gobernador. Sale Francisco Canseco y asume el cargo José Inés Dávila, quien, como se mencionó líneas arriba, había apoyado junto con Meixueiro y otros al general Félix Díaz. Funcionario público estatal desde antes de 1910, "fue el redactor de un mensaje de despedida que un grupo de oaxaqueños dirigieron al "héroe de la paz" (Porfirio Díaz) cuando éste salía rumbo al destierro"⁴²¹.

Como mencionamos en un apartado anterior, 1915 fue el año del hambre. El historiador José Francisco Ruiz Cervantes anota que en Oaxaca, el entonces gobernador Dávila prohibió la exportación de granos, con lo que no solucionó nada. Después intentó adquirirlos en otros estados: pero aquellos también habían prohibido la exportación. Y encima llegó una plaga de langostas⁴²². Además, la escasez de moneda fraccionaria y la pretendida unificación de la moneda carrancista estimularon la especulación⁴²³.

Y para colmo, persistían las hostilidades y enfrentamientos entre las tropas oaxaqueñas y los constitucionalistas, agravadas a partir de la muerte de Jesús Carranza. La cosa se pone color de hormiga cuando el Primer Jefe decreta un periodo pre-constitucional, desconoce a los jefes políticos locales, modificando con esto la constitución de 1857.

Como había ocurrido en otras ocasiones durante el siglo XIX, el gobierno de Dávila ve como única opción, para enfrentar la correlación de fuerzas desfavorable a su causa, decretar que el Estado Libre y Soberano de Oaxaca reasuma su soberanía.

En síntesis, en el documento se argumenta que el régimen constitucionalista ha violado los principios de la constitución del 1857 con decretos cupulares y violentos, sin tomar en cuenta el sentir popular y que ha llevado al país a un baño sangriento. Hasta que el orden vuelva a la República Oaxaca será soberana. Mientras tanto la constitución

⁴²⁰ Ruiz: 71.

⁴²¹ Ruiz: 66.

⁴²² Ruiz, 1986:67-69

⁴²³ *ibid.*, 70

vigente sería la del 57, respetando las modificaciones y reglamentos surgidos de los procedimientos legales que en ella se plantean, con lo que se desconocen las realizadas por los carrancistas. Además, los puertos, ferrocarriles, oficinas y demás infraestructura ubicada en territorio oaxaqueño serían controladas por el gobierno estatal. Y como una medida que paliara la problemática económica expuesta líneas arriba, el gobierno del estado concentraría los fondos e impuestos que anteriormente recaudaba la federación⁴²⁴.

El planteamiento es evidentemente un intento por recuperar el control político, militar y económico de la entidad por parte de una élite de tradición conservadora. Y por lo tanto, un rechazo total a las imposiciones centralistas de los constitucionalistas encabezados por el Primer Jefe, aunque, como señala Ruiz Cervantes, en el fondo ambas eran élites que surgían de una matriz ideológica común y sus proyectos, como se vio después, no variaban sustancialmente⁴²⁵. Pero este rechazo, esta resistencia hacia lo impuesto desde un centro de poder externo, me parece que está presente no sólo a escala estatal, sino que tiene sus expresiones en el ámbito comunitario y en algunos casos regional. La diferencia me parece medular: en el primer caso se trata de soberanía, y se refiere a una entidad superior que no admite un poder por encima de ella, como sucede supuestamente con los Estados-Nación⁴²⁶; en el segundo, hablaríamos de Libre determinación comunitaria, como al conjunto de procesos resultado de las adecuaciones entre la imposición externa y la resistencia interna, como estrategia reorganizadora del poder desde la localidad.

Por cierto, el gobierno de la Soberanía duró sólo nueve meses. ¿Cuáles fueron sus alcances y por qué se terminó?

Al parecer, la respuesta y posiciones de la población fueron similares a las del periodo pre-constitucional del carrancismo en Oaxaca. La oligarquía simplemente se acomodó. La soberanía les resultaba favorable para mantener sus privilegios, además, significaba retomar al paraiso porfiriano perdido. Los carrancistas no los tocaron así que no había mayor problema. Las clases medias acomodadas reaccionaron de igual manera. Con el recuerdo de las victorias en la intervención francesa, los Juárez y los

⁴²⁴ Ruiz: 190 y ss.

⁴²⁵ Ruiz: 74.

⁴²⁶ Panikkar, 199: 23

Porfirios y la generación de la Reforma en mente, sería coser y cantar combatir a los constitucionalistas⁴²⁷. Ignoro cuál fue su postura durante el carrancismo pero no dudo que la misma. Con los de abajo la Iglesia representó el papel de mediadora para doctrinarlos en un credo soberanista y anticonstitucionalista⁴²⁸. Ay Gramsci. En el constitucionalismo los de abajo simplemente siguieron siendo los de abajo.

Que se hayan mantenido tan corto tiempo nos habla de la incapacidad que tuvieron para consolidar su hegemonía, y se fortalece la idea de que se trató de un doble movimiento, señalado arriba: un ardid político militar conservador por arriba, desde donde nada se pretendía cambiar. Y de una recomposición regional, por lo menos en lo que toca a la Sierra Juárez, donde lo comunitario marcó la lógica organizativa.

No cambiaron nada porque no les dio tiempo. Pero en términos educativos sembraron la semilla de lo que sería la futura educación indígena nacional⁴²⁹. Y tuvieron una generosidad inusitada en la promulgación de leyes, una de ellas llama la atención por lo visionaria: la base de la división territorial sería el municipio y ya no las jefaturas políticas. La municipalización —en mi opinión, aunque no sea compartida por el SNTE en huelga de eterno retomo— en ese momento como ahora ataca directamente uno de los peores vicios del sistema político mexicano, que es el centralismo disfrazado. Posibilita que se recupere (si es que alguna vez se tuvo) la capacidad de decisión en nuestro ámbito de comunidad, ya sea rural o urbana. Lo que para Bonfil Batalla significaba autonomía. En los hechos las jefaturas siguieron funcionando.

Y se acabó porque el constitucionalismo era militarmente superior. Cuando llegan a Oaxaca, el gobierno de Dávila toma una decisión sensata y se retira sin enfrentamientos hacia Tlaxiaco, en la Mixteca.

Hombres de Carranza

En El Vergel, cerca de Ejutla, el destacamento carrancista que venía de Puerto Escondido, donde venían el papá y los tíos de don Erasmo, tuvo su primer

⁴²⁷ Ruiz: 77.

⁴²⁸ *Idem*.

⁴²⁹ Ruiz: 81.

enfrentamiento directo con las fuerzas soberanista, es decir, serranas. Al frente de la tropa federal venían varios militares nortños: Juan Andrew Almazán, Canuto Reyes; Agustín Castro.

Y los jefes serranos eran Otilio Madrigal, de Ixtlán; Pedro Castillo, de Yólox; de Lachatao Isaac Ibarra. Como se dijo, en El Vergel se dio un enfrentamiento duro. Los nortños llegaron engañados con la idea de que les pagarían en oro, poniendo como garantía el mineral de La Natividad.

En su relato don Erasmo plantea que la causa carrancista era la correcta, porque se trataba de encabezar un proceso constituyente nacional. En su interpretación los serranos que defendieron el soberanismo era reaccionarios.

Todos tus muertos

Don Pío bebe su café despacio. Y continúa su relato: operaban los serranos en los poderes del estado. Tenían su tropa, tenían todo y era pura gente de acá. Pero cuando Carranza extendió su gobierno en toda la república nombró un gobernador para Oaxaca, llamado Jesús Agustín Castro. El día menos pensado entraron los carrancistas a Oaxaca. Y pa' fuera los serranos. Dijo Ventura que amaneció un día lleno de tropa carrancista. A pie, en tren o a caballo, quién sabe cómo llegaron. Y tomó posesión ese gobernador. En el ejército carrancista que llegó a Oaxaca venía una buena parte de ixtepejanos. Todos los que se dieron de alta en Monterrey después de que los recogieron de Fort Bliss, Texas.

Al llegar a Oaxaca, los ixtepejanos que ya estaban enlistados en las tropas federales llamaron a sus paisanos para que se sumaran.

—Ahí en la Secretaría de Marina están todos los nombres de los ixtepejanos que lucharon con Carranza, por la Constitución, ¿no? De 1916.

En los pueblos de la Sierra —cuenta ahora don Erasmo León— vieron con desconfianza que buena parte de los carrancistas eran ixtepejanos y juchitecos.

Los de acá cobraron venganza cuando fueron a darles a los de Ixtlán. A ellos no se les olvida.

Mencioné (¿o fue el texto?), que el ejército serrano tenía una organización comunal. De ser así, habría una relación entre la guerra y la asamblea, el sistema de cargos y el tequio, por lo menos. Platicando con un amigo sobre esto, me dijo que era cierto: en la asamblea comunitaria se decidía a quienes correspondía sumarse a las filas militares. Era su tequio. Cada comunidad debía proporcionar un número determinado de efectivos según sus características de población. O bien aportaban alimentos. Ya en otro texto se puede leer: "la tropa elegía por votación a quien quería que los mandase y así también con los oficiales y jefes"⁴³⁰. Quienes estaban en armas recibían un sueldo, surgido de la explotación de la mina de La Natividad, y mientras no eran necesarios volvían a la cotidianidad de sus comunidades.

Venía con los carrancistas un general llamado Isabel Robles. Dicen que lo mandaron a acampar en un cerro de Tlalixtac de Cabrera junto con su tropa. Él había luchado del lado villista. Ahí lo entrevistaron Onofre Jiménez, Isaac M. Ibarra, Meixueiro, Fidencio Hernández. Con promesas falsas lo convencen de que se pasara de su lado. Le llevaron un poco de oro para el engaño. Y Robles se le volteó a Carranza creyendo que lo iban a beneficiar lo serranos.

En el ataque a Oaxaca por poco toma la ciudad, porque traía muy buena caballería. Su gente había sido villista y eran muy buenos para la guerra. Casi volaban a caballo, no preguntaban a ver si podían. El gobernador Castro solicitó refuerzos a México e hizo correr a Robles. Éste subió por ese lugar que le nombran «Tres cruces» y llegó aquí a Ixtepeji donde acampó una semana. Después fue en busca de los serranos porque ya estaba aireado, enmuinado porque lo comprometieron y no lo ayudaron. ¡Qué los iba a encontrar si los de Ixtlán se escondieron! El general Robles se fue por la Rinconada con rumbo a Veracruz. Quién sabe si lo encontraron o qué fin tuvo.

El gobernador Castro mandó cerrar con su tropa los accesos principales a la sierra: en La Cumbre; otro por Mitla o Tlacolula, quién sabe dónde exactamente, pero lo pusieron por allá donde baja el camino de los Pueblos Mancomunados; otro en

⁴³⁰ Ruiz: 95.

Tlalixtac... El caso es que puso cinco o seis destacamentos carrancistas. Esto duró como dos o tres meses y la gente no podía salir o entrar a la sierra. A los de la región se les acabó la sal y todas sus cosas. No podían pasar.

Cuando la gente sintió el rigor decidieron atacar al destacamento en La Cumbre pero, como era bastante tropa, no pudieron. Fue cuando el gobernador decidió entrar de una vez a la sierra. Los carrancistas buscaron dividir a las comunidades. Una de las estrategias fueron cartas que envió un militar de origen ixtepejano a las autoridades municipales, lo que les ocasionó algunos sinsabores a Ibarra y Jiménez, según ellos mismos reconocieron⁴³¹.

Ixtlán quedó totalmente colmada de tropa carrancista. Igual las comunidades vecinas. Tomaron toda la región serrana. Ixtlán les hizo frente pero fueron derrotados. La gente ya tenían preparados sus altares con el chocolate, la espuma, el pinole, el mole, el pan de yema y el marquesote para darle de comer a sus difuntos. Pero ese primero de noviembre tuvieron que salir huyendo, correr hasta Los Pozuelos, rumbo al Rincón. Dejaron todas sus cosas, su comida, las puertas abiertas. En la tropa carrancista que subió a la sierra también iban los ixtepejanos. Éstos subieron al cerro del Cuachirindó y desde ahí disparaban y gritaban en zapoteco: espérense que ahora les toca a ustedes. Pa que sientan lo que sentimos en aquel tiempo.

El ejército federal de ocupación pidió apoyo a las autoridades del distrito serrano y estas se presentaron. Para don Pío las autoridades no tenían opción frente a la tropa invasora. Se sujetaron a los designios del gobierno. Considero que básicamente fue por dos razones: las ideas de los soberanistas se habían vuelto demasiado abstractas, pues giraban en torno a un proyecto nacional. Y el respaldo ofrecido a los carrancistas no fue porque sus ideas o proyecto constitucionalista los cautivara. Sino por la clara conciencia regional que mira poco hacia lo nacional y está más interesada en lo propio. Una actitud de tlacuache: lo que interesa a los serranos es la permanencia de sus comunidades, fundamentalmente su forma de vida, es decir, la conservación de su territorio. Los carrancistas se irían. Su comunidad no. La cooperación coyuntural, temporal, con los carrancistas, fue para perdurar como mundo comunal.

⁴³¹ Ruiz: 106

La invasión carrancista a la Sierra dejó amargos recuerdos. Por ejemplo, tenemos el testimonio de la señora Rosa Jiménez, originaria de Santo Domingo Xagacia, de 92 años de edad, incluido en una compilación sobre memoria histórica en la Sierra Juárez:

Los carrancistas fueron más crueles, vi cómo agarraron preso a uno de los ancianos y lo mataron, lo ahorcaron con un mecate, lo colgaron y luego lo fueron a tirar detrás del panteón: ... Por lo que decía mi padre, los carrancistas venían de Lheja⁴³², de Ixtepeji, de Ixtlán; cuando pasaron por este pueblo [Xagacia] traían a mucha gente de Ixtepeji, los traían presos, los traían amarrados detrás del caballo, a algunos los traían todos enfermos, y otros los venían maltratando...⁴³³

Es evidente que hay una confusión en la transcripción del testimonio, porque ¿los carrancistas eran originarios de Ixtepeji e Ixtlán o sólo venían de «visitar» esos lugares? Sabíamos que venían ixtepejanos entre la tropa pre-constitucionalista, pero, ¿también ixtlecos?, ¿Qué no ellos eran parte de los perseguidos? Y además ¿los ixtepejanos eran los carrancistas o eran los prisioneros maltratados?. Me parece que a pesar de esto podemos extraer con claridad la imagen de Ixtepeji e Ixtlán como principales involucrados locales en esa barbarie. Para doña Rosa y sus paisanos del sector Cajonos resultaba irrelevante discernir entre bandos o ideologías. Sencillamente fueron acontecimientos innecesarios y crueles.

—Pero están las historias de que los carrancistas fueron de lo peor aquí en la Sierra, don Erasmo.

—Bueno, como entonces estaba el hambre, dicen que alguna gente compró ropa parecida al uniforme que traían los de Carranza. Y esos grupos empezaron

⁴³² Como se mencionó en el Pórtico, la Sierra Juárez se divide en sectores. En este caso se refiere al sector Ixtlán o Sierra, a los *bene liaj*.

⁴³³ Jiménez Cruz, Rosa (1994), «Consecuencias de la llegada de los federales y carrancistas», en *Sierra Juárez. Trabajo Comunitario. Identidad y memoria histórica de los pueblos. 2. Memoria histórica*. Oaxaca, INI-CEHCAM, p. 229.

a robar. Como llevaban las ropas del color de las fuerzas constitucionalistas, hacían creer. Y la gente decía: ¡no, si Carranza fue que vino! ¡Ese saqueo ese robó! Pero eran grupos para opacar.

El ocultamiento a partir de una narración que nos habla de sustituciones. Ocultar que los de Ixtepeji también subieron con los juchitecos a la Sierra. La historia de unos ladrones que simplemente se disfrazaron. Don Erasmo se ve en aprietos para deslindar la participación ixtepejana de la barbarie carrancista.

—La gente no quiere creer que aquí a la Sierra no vinieron los juchitecos y los de Ixtepeji. Esos cobraron venganza.

Al momento de la transcripción sale el reclamo: ¡por qué no le pedí que me aclarara!. La frase es ambigua, ¿cobraron o no venganza los ixtepejanos en esa ocasión? Inmediatamente don Erasmo dice que no, que las tropas recibieron órdenes precisas:

—Combatir cuando puesteran resistencia, pero llegando a los pueblos que tuvieran mucho cuidado, que se respetara pues, los derechos de la niñez, de las mujeres. Pero donde había base, hombre con hombre, pues sí: amor con amor se paga.

Si por ahí saltaba la pregunta de por qué los apoyaron, de alguna manera queda contestada. Pero surge otra ¿por qué ahora no apoyaron a sus jefes y en 1914, cuando el Plan de la Sierra sí? Ahorita, en esta noche en este mundo —diría Pizamik— sólo se me ocurre pensar lo anotado ya: las condiciones eran propicias para tomar Oaxaca en aquella ocasión; después, al medir el agua a los tamales, sin un ejercito con el cual responder de manera frontal, vieron que era preferible soportar con paciencia de pescador hasta que se desesperaran y se fueran lejos de sus comunidades. Y así fue.

Los carrancistas llegaron hasta Quiotepec y luego volvieron a la capital, prefiriendo no continuar con lo que sería una guerra de guerrillas.

Pero no faltó uno que los engañó diciéndoles que debían reconcentrarse en Tlacolula. Y qué si fue una traición. Los serranos cortaron los cables del telégrafo debajo de San Juan Chicomezuchil y le tendieron una emboscada a los carrancistas en el paraje de Las Vigas, en el monte de Pueblos Mancomunados. Bastantes bajas les hicieron. Ahí le dieron a mi tío, pero no quedó en el lugar. Allí les dieron.

—¡Claro que a traición, porque nunca ganaron un combate limpio de cara a cara!— Dice don Erasmo al referirse a las fuerzas serranas.

Las fuerzas soberanistas tuvieron distintas incursiones en la Mixteca, intentos de diálogo con sus enemigos, divisiones internas, sobretodo entre sus jefes militares, algunas victorias y muchas derrotas.

Victoria formulaica

Don Erasmo habla del desempeño de su tío, el coronel Aurelio, dentro del ejército carrancista. De su llegada a Oaxaca:

—Nos tocó romper las cajas —le contó su papá— ¡puras armas nuevecitas!, Aunque nos vinieron a enfrentar no dieron batalla. En Oaxaca se unieron muchos más ixtepejanos.

Cuenta de un combate donde Absalón Santiago, de Xiacuí, enfrentaba a los Vigilistas (tropas de García Vigil que se había lanzado como candidato a Presidente del país luego de ser gobernador de Oaxaca) y que las tropas de aquel, de Absalón, llevaban la peor parte, allá en Tlacolula. Onofre Jiménez, jefe supremo de las fuerzas de la Sierra, no tenía a quién mandar a reforzar. ¡Siendo jefe supremo y no podía ordenar! —acentúa don Erasmo con cierta ironía.

—No tengo gente, pues ni modo que tu vas, le dijo Jiménez a mi tío Aurelio León Avendaño.

—Pues si usted me ordena, mi general. Es compañero de nosotros y ni modo que lo vamos a dejar.

—¿Y qué gente?

—Pues ahorita hay disponibilidad nomás de 60 de mis paisanos, son mis hombres.

Quedó autorizado. En Maciulxochitl se dieron con los vigilistas que venían de haber atacado a la tropa de Absalón Santiago en Tlacolula.

—Le dieron un entre a los de Vigíl, ¡pero les dieron horrible! —dice conmovido don Erasmo, como si él mismo hubiera estado ahí— ya mero acabaron a los vigilistas. Porque la gente de Ixtepeji era de los restos que estuvieron en el norte, con la consignación.

Ya en Tlacolula le dieron el grado de coronel a mi tío Aurelio. Y Absalón Santiago le dijo:

—Oiga mi coronel, aquí los vigilistas casi acabaron con mi gente, y ustedes, ¿cuántas bajas tuvieron ora en el enfrentamiento de Macuilxóchitl?

—No, no tuvimos, le dijo el coronel Aurelio.

—¡Cómo! A lo mejor se equivocó, ¡pase lista a su personal!

Y pasó lista y todititos contestaron de presente.

—¡Entonces a los ixtepejanos ya no les entran las balas! —exclamó asombrado Absalón Santiago.

Estaba por ahí Isidro Santiago, uno de acá de Ixtepeji, con una bala metida en la oreja como arete.

—Pues yo creo que sí, le contestó Aurelio León y hasta así le hacían con la bala, afirma don Erasmo con un ademán donde la oreja se mueve como dentro de una campana.

La estructura de la victoria

Sinceramente no está en mi posibilidad actual verificar en documentos escritos los pormenores de esta anécdota. Que de entrada me llena de dudas: ¿no era el coronel Aureliano un carrancista y el general Onofre Jiménez soberanista, es decir, contrarios? ¿Quién fue ese tal Absalón Santiago? ¿Y la familia de Isidro Santiago, el de la bala en la oreja, y su historia?

Desde esta ignorancia no puedo ubicar el contexto de la batalla y me suena contradictoria. Sin embargo, ese no es mi interés. Mejor resaltar la evidente similitud

entre este relato de don Erasmo y el relato que nos contó páginas arriba don Pío, cuando su tío Ventura y los ixtepejanos de la tropa federal enfrentaron a los villistas en la estación de Bustillos, rumbo a Chihuahua.

La estructura es la misma:

a) Estreno de armas y uniforme.

b) una distinción como miembros de una comunidad. En el relato de don Pío se da a partir de la lengua zapoteca, y en de don Erasmo es un sentimiento de compañerismo (con el sitiado Absalón Santiago, serrano de Xiacuí)

c) La victoria. En ambas le ponen al contrario una tunda de perro bailarín.

d) El reconocimiento de la eficacia guerrera de los ixtepejanos. En el primer relato el mismo Pancho Villa, dicen, se admiró de la puntería de los pelones que habían perforado a sus hombres. En el otro, no hay bajas y tal vez porque en ellos las balas no entran.

e) En ambos casos el mito de la victoria impecable funciona como explicación de la derrota en 1912. En esa ocasión se quedaron sin parque y el pueblo fue quemado, pero la cosa hubiera sido distinta de haber tenido las armas del entonces enemigo. Con armas nuevas la destreza del ixtepejano se pone a punto y llega el triunfo.

Podemos ver esta estructura como el tipo de condensaciones orales que integran el sedimento y cuyo contenido se transforma según la situación. Siguiendo a Walter Ong, vemos claramente algunas características del pensamiento oral⁴³⁴. Su condición conservadora, en el sentido de que para mantener la estructura significativa del relato es preciso usarlo como marco organizador en diferentes narraciones de batallas, cuyos protagonistas eran familiares cercanos a los narradores, en distintas partes del país. Se convierte en una fórmula que variará según el narrador, el auditorio y la situación concreta del intercambio.

Otra característica —señala Ong— son los «matices agonísticos» del relato:

Al mantener incrustado el conocimiento en el mundo vital humano, la oralidad lo sitúa dentro de un contexto de lucha... En las narraciones, la

⁴³⁴ Ong, p. 43 y ss.

fanfarronería sobre la proeza personal o las frases hirientes del rival figuran regularmente en los enfrentamientos entre los personajes... La descripción entusiasta de la violencia física a menudo caracteriza la narración oral.

En el enfrentamiento «del bien y el mal, la virtud y el vicio, los villanos y los héroes» la *verdad* de la causa propia, en última instancia sobrevivir, se organizó en torno a lo comunalitario: la pertenencia a una lengua y el principio de *guelaguetza*.

En el relato de don Pío es con la lengua zapoteca que se construye el «nosotros» necesario para perdurar. La sobrevivencia queda garantizada en la medida que se pertenece a una comunidad, es decir, la lengua es aquí el vector de unidad, o mejor: la institución a través de la cual se construye el sentido de pertenencia, la *guelaguetza*.

Olvidé mencionar que como consecuencia del apoyo brindado a Absalón Santiago, serrano de Xiacuí, y sus menguadas tropas la gente de los pueblos vecinos comenzó a vencer el recelo que le tenían a Ixtepeji después de la rebelión de 1912 y de su incursión como carrancistas en la Sierra.

—Y desde entonces (desde la manita que le echaron a la tropa de un paisano, Absalón) reconocieron. Renunciaron a la desconfianza que le tenían. Desde entonces se volvió *más sincera la amistad*.

Ya no hubo incidentes. Las autoridades de Ixtlán y de los demás pueblos han mostrado respeto y se les trata con respeto.

El relato de don Erasmo puede leerse como una de las razones por las que fue posible la paz en la región,... seguir con estas características y plantear la relación entre lengua y actitud ética o conducta moral.

Finalmente, tras el derrocamiento y asesinato de Carranza, el congreso oaxaqueño reconoció la constitución de 1917. “Con esta medida legislativa concluía el movimiento de la soberanía, que a esas alturas de 1920, era ya historia”⁴³⁵.

⁴³⁵ Ruiz: 131.

Era ya historia ¿cuál? ¿La de Meixueiro y su pandilla, quienes todo el tiempo apuntaron sus baterías y su imaginación hacia Oaxaca con, dijera quién murió en plena euforia, sólo voluntad de poder? ¿Quiénes miraban hacia la capital del país para articularse o contradecir, participando de ese antipático proyecto juarista de República? Si en el texto hubo juaristas fueron ellos, los Jefes serranos, tan erráticos —creo yo— como aquel. Empeñados en su necesidad de poder levantaron una ficción llamada México, de un centralismo irreductible. Por eso pienso que ahora la comunidad, el municipio y fundamentalmente la región es la utopía que puede guiar la acción hacia una forma novedosa y necesaria de pensar la relación con el otro.

¿Podemos juzgar al movimiento soberanista como revolucionario? Planteada así sólo podíamos esperar una respuesta afirmativa o negativa. Creo que es una mala pregunta. Más bien, ubicar a este movimiento como un conjunto de procesos articulados de manera violentamente básica, celular, con otros procesos que, mirados a distancia, dan la impresión de unidad, de un organismo invertebrado cuyo nombre es Revolución Mexicana. Como esa pintura hologramática de Salvador Dalí, que a la primera vista muestra la imagen de un rostro, pero si el espectador se toma la molestia de acercarse descubre que es un conjunto de rostros idénticos al que originalmente vimos y que lo constituyen. Edgar Morín ya nos advertía de esta condición de la realidad.

Si bien, la pintura de la Revolución Mexicana no es un solo proceso con cierta armonía, una imagen plasmada a un sólo nivel de lienzo, tampoco es el holograma de Dalí, donde la parte contiene al todo y viceversa. Más bien, un entramado desigual de tiempos y espacios, de proyectos contradictorios, similares, fracasados, exitosos, enterrados la mayoría en la ignorancia necesaria para construir el Estado-Nación, quien para ser necesitaba un solo mito revolucionario en el cual cobijarse para crecer. Enterrados por la unidad ficticia. Y son estos proyectos enterrados lo que corresponden a los diferentes movimientos regionales que, con algo de esfuerzo, ubicamos dentro de un periodo histórico. Aquello que sucedió durante el tiempo oficialmente sancionado como Revolución Mexicana será parte de ella. Así, hablamos sin el menor sonrojo de la Revolución en Oaxaca, por ejemplo. Pero, aun en sus exageraciones provinciales, chovinistas, de los Soberanistas, quienes plantearon como argumento útil a su causa

política que "el estado de Oaxaca se ha mantenido en paz, sin tomar participación en la lucha armada que ha enrojecido el suelo de la patria con sangre de sus hijos"³⁷; es justo reconocer que, en efecto, Oaxaca mantuvo una distancia considerable con los grandes procesos militares, políticos y sociales que configuraron la vida nacional después de 1920. Más bien, y ese es uno de los objetivos de este sub-capítulo, la lucha por el poder se libró a nivel local, interno, con todas las transformaciones que ello implicó, y en este momento pienso en el caso de la Sierra Juárez. A pesar de que los Jefes militares serranos operaron, armas y ejército de por medio, en la política estatal y no la comunitaria. Aunque la maquinaria de guerra haya tenido una estructura comunal. Es decir, y esa es otra de las ideas esbozadas, que la organización fue comunitaria pero, en el caso del grupo de Meixueiro, los objetivos no. Las últimas afirmaciones suenan contradictorias en este texto contradictorio, sin embargo, desde los primeros apuntes de esta investigación se habló de una lucha entre dos comunidades —y sus aliadas— por establecer (unos) o recuperar (otros) la hegemonía regional. En perspectiva, las luchas armadas de las primeras dos décadas del siglo XX en la Sierra Juárez son en el fondo el conflicto entre dos proyectos: el control político regional y estatal por parte de Ixtlán, y la defensa del territorio comunal, expresada en la rebelión de Ixtepeji y su reconstrucción posterior. Dos formas de realizar la comunalidad.

Volviendo a la pregunta ¿fue el soberanismo una revolución? La respuesta estaría en función del concepto que se tenga de revolución. Si la concebimos como ese nocaut que transforma de un momento a otro la estructura social, política y económica, definitivamente no fue. Verla como una "acumulación de golpes que despachan el viejo orden social" como sugiere Alan Knight³⁸, resulta sugerente, pero hasta el día de hoy el viejo orden sigue vigente. Y no podemos darle nombre a algo que no ha sucedido todavía. Con esto no quiero decir que Oaxaca se mantenga inmóvil: las cosas han cambiado lentamente, con algunas detonaciones que aceleran procesos que van hacia sabe Dios que lugar. Pensar que se dirigen, todos los procesos que desde dentro y fuera inciden en el estado, hacia un sólo lugar, sería mantener esa latosa, y peligrosa, idea de

³⁷ "Decreto de la Legislatura...", pp.190

³⁸ Knight, Alan, *La Revolución Mexicana: ¿burguesa, nacionalista, o simplemente una "gran rebelión"*, mimeo, pp.8

progreso. Oaxaca es también un conjunto amorfo de nudos que atan algo tan inasible como son los procesos culturales. Y entiendo aquí a la cultura como el marco general donde se realiza la vida. Cada uno de esos nudos tienen proyectos y estrategias, trayectorias y posiciones específicas pero móviles, en algunos casos se pueden encontrar parentescos, afinidades, coqueteos, entre ellos. Con otros se mantiene, porque así sucede siempre, una actitud declaradamente belicosa, una función de repulsa. Un tercer tipo, y con esto no creo agotar la taxonomía de los nudos, son los que sin ser similares pero tampoco antagonicos buscan entre ellos los modos de coexistencia que a cada uno le permita lograr sus fines. La cuestión de lo revolucionario que puede haber en la acción colectiva me tiene sin cuidado. Me parece que sólo es una obsesión en el pensamiento moderno. Un concepto innecesario. Lo que busco en este trabajo es comprender la lógica, la actitud subyacente, expresada en acciones concretas, del tercer tipo de nudos, de la manera en cómo se construyen permanentemente en su relación con el otro. A eso me refiero.

Y en la tierra de Ixtepeji

De lo que más recuerdo en mi infancia son las pláticas de las personas mayores sobre la Revolución. Recuerdo triste pero orgulloso. Los de Ixtepeji, por falta de pertrechos de guerra tuvieron que rendirse. Sacaron a la gente de aquí y las casas se quedaron solas, llenas de todo lo que había sido su vida. El ganado y todo quedaron abandonados. Por eso platicaba mi papá y sus compañeros que seis meses o nueve después del abandono de Ixtepeji venían los pueblos de la sierra a saquear las casas y llevarse el ganado. Venían grupos de unas ocho personas armadas por la mañana y ya en la tarde se iban con su partida de toros, vacas, caballos, mulas y cuanto animal encontraban, además de la cosecha. Porque decían que ese año se dio una cosecha admirable. Los de San Miguel se llevaron los muebles, los metates.

Dicen que los de Ixtlán pagaban a la gente de San Miguel para venir a tumbar las casas. Como prueba de ello es que de aquí para abajo no hay paredones. En cambio hacia la parte de arriba sí hay todavía casas antiguas, vestigios de que estuvo urbanizado.

En el templo se quemaron los retablos, reventó la cantera en su interior. Por fuera se ven los bombazos, pero no le hicieron gran cosa porque las paredes no se desplomaron.

Pero si los contrarios habían aniquilado a Ixtepeji, al separar a la gente de su tierra y con ello, desintegrando el territorio, ¿cómo podían los vencedores afirmar su propia identidad si ya no estaba el otro? Además, si el territorio ixtepejano desaparecía, ¿qué fue del espacio / tierra donde se recreaba? ¿Se construyó otro tipo de territorialidad? Para la primera pregunta tenemos que:

La guerra de exterminio, trastoca su potencia creadora en su capacidad para la gestión de la memoria colectiva como montaje escénico. Ante la desaparición del otro, la preservación de sus vestigios se convierte en la única garantía de identidad: esclavos, troleos, monumentos, mausoleos, restauran imaginariamente la presencia del otro para reiterar infinitamente el acto culminante del exterminio, del poder extremo, de la abyección del otro, como signo de supremacía. La presencia de la víctima se ofrece sólo en jirones, en vestigios, que incitan el trabajo colectivo orientado a forjar una memoria de la supremacía y de la identidad.⁴³⁶

Para las otras preguntas, pensar en que los vecinos recreaban nuevos territorios en sus tropelías.

Entonces el pueblo quedó abandonado por más de diez años. Los de Lacharao se llevaron a santa Catarina, la patrona de la comunidad, y una campana que luego fundieron para hacer balas en la Revolución. Otros santos aun están en San Miguel del Río. Y los de Ixtlán se llevaron el armonio y un Cristo. Se les hizo fácil llevarse al Cristo, pero llegando a Xila los Ixtlecos ya

⁴³⁶ Mier, op. cit., 127.

no aguantaban porque pesaba demasiado. Un ratito lo cargaban y decían Ya no aguantamos.

Este motivo, el de una imagen religiosa que al pretender ser robada por el enemigo se vuelve pesadísima, lo que puede impedir su traslado o dificultarlo es común en muchos relatos de diversas comunidades. Por ejemplo, el Señorito de Huayapam:

El general que iba al frente, de apellido Bocanegra, orceó que destaparan la urna y vieron sorprendidos que el Cristo estaba sudando. Este es un ser vivo –exclamó Bocanegra– y si alguien sabe rezar que levante sus alabanzas. Sólo así pudleron llevarlo hasta Ixtlán.

Mientras el pueblo estuvo abandonado, algunos paisanos que se habían ido a otras comunidades a vivir –como difunta Felipa– solían llevarle flores al Cristo en Ixtlán. Las flores dilataban quince días vivas, sin embargo, las que ponían los ixtecos se marchitaban luego. Se notaba la inconformidad del Cristo por está ahí.

Una vez que los desterrados regresaron intentaron olvidar el resentimiento. Yo me acuerdo –le dice Fidel a su hijo Gerónimo– que aconsejaban los ancianos evitar la violencia, obrar con razonamiento y paciencia. Cada cual se posesionó de lo que era suyo y a trabajar. Con el entusiasmo de hacer la propia vida otra vez. Borrón y comunidad nueva.

Fiesta

VI. Retornos 1914–20

Casi allí

Mucho tiempo he vivido salvaje, en salvajes
países extraños, para no volver a ti con
lágrimas.

Nietzsche. Así hablaba Zaratustra.

Algunos nombres

Don Francisco León estuvo consignado por espacio de un año. En Monterrey estaba cuando llegó el comunicado de que podían volver, era la «licenciatura», y su transporte en tren hasta sus lugares de origen.

Probablemente regresó en 1914 a la ciudad de Oaxaca. Allí encontró a su familia. Luego, vino a ver la situación en que el pueblo se encontraba:

—Un completo escombros —nos dice su hijo don Camilo, quien nació en 1914, en Teotlasco—. Todo estaba demolido. Un desastre. Ya crecieron todas las malezas y el pueblo no se conocía.

Se dio cuenta del saqueo, del robo de ganado, de los muebles. Del incendio del templo, de los muros agrietados. Decidió irse al Rincón a conseguir el sustento diario para su familia.

En Teotlasco encontró amistad y allí se quedó. Ocupado en distintas actividades, según la costumbre de aquellos pueblos. Viendo su comportamiento, ya le asignaron terrenos para que trabajara por su cuenta, para que sembrara caña, ya le entregaron solares con cafetales en calidad de empeño. Allí fue cuando mi padre ya pudo recomenzar su vida.

Al llegar a Oaxaca, Ventura fue a ver a su antiguo patrón, Miguel Jiménez.

—En tal parte vive —, mamá —le dijo Jiménez— vamos a avisarle poro que sepa que ya llegastes con bien.

Y Ventura se quedó a trabajar de mozo.

Al regresar mi padre, don Aristeo Cabrera, de la consignación se fue a vivir a Talea, en el Rincón, a trabajar de mozo. Después se fue con mi mamá a Oaxaca —señala doña Francisca, su hija—. Ahí estaba cuando lo nombraron presidente. Fue cuando regresó a Ixtepeji, solo, porque mi mamá se quedó en la ciudad; aquí la situación era bastante raquítica. Apenas iban a comenzar su pueblo.

Al volver a Oaxaca, don Bernardo Mora León se integró a la Banda del Estado Mayor, donde su hijo Fidel aprendió música. Después, formaron la Banda «Venustiano Carranza», en honor al antiguo presidente del país, quien los apoyó para lograr el retorno tranquilo a su comunidad. La formaron con don Bernardo en el barítono, Valente en el contrabajo, Fidel en el cornetín, Valente Pérez y Juan Luis Juárez en los clarinetes y Vicente en el saxor. No tenían tambora ni platillos. Sólo una caja de guerra.

Los motivos

—¿Por qué volvieron? —pregunta el dizque.

—Pus terminó la Revolución —contesta don Camilo— Según dicen que entró el presidente Venustiano Carranza y se constituyó el gobierno y ya les dieron su

libertad a todos los que fueron obligados a irse a la consignación. Y volvieron. Cada quien reconoció su pueblo, su lugar de origen, y así fueron llegando poco a poco a Oaxaca a partir de 1914, 1915. Aunque muchos se regresaron por sus propios medios, a como pudieron. Algunos ya no quisieron volver, decían:

—¡Ya no nos vamos! ¿Qué vamos a hacer allá? Nos dijeron que quemaron el pueblo, ¿a qué nos vamos? Mejor aquí que nos mantenga el gobierno.

Pero la mayoría dijo:

—No vamos a olvidar nuestro pueblo. ¡Vámonos, esté como esté!

Les hizo regresar el amor a su pueblo, a su tierra. Y un poco que no les gustó eso de la guerra, la revolución. ¿Para qué vamos a sufrir? ¡tan buenas tierras que tenemos para ir a trabajar!

—¿Y por qué volvieron? —le pregunto a doña Clara, la hermana de doña Chagua. Afuera de la casa la lluvia despierta el olor de la tierra. Las nietas de doña Clara juegan cerca de donde realizamos la entrevista. Escuchan hablar de su bisabuela, la finada doña Matilde.

—Porque estimaban su pueblo, su tierra —afirma convencida— si anduvieran por ahí en otro lado ¿qué cosa iban a hacer?.

—¿Y por qué volvieron? —le pregunto a don Faustino León. En la cocina, algunas mujeres preparan atole, café y tamales para ofrecer a los invitados que acompañarán la *levantada de Cruz* de su difunta madre.

—Porque todo ser humano tiene estimación por la tierra en que nació. Aquí tenían su propiedad y regresaron a recuperarla. A construir sus casas como antes.

—¿Por qué volvieron los de Ixtepeji? —le pregunté a Don Isidro Ramírez, de Ixtlán, esperando una respuesta sobre el apego a la tierra o algo así.

—*Porque se aliaron a Carranza* —respondió Don Isidro— *ellos consiguieron que Carranza en 1917 les firmara un documento donde se les autorizaba regresar. Éste se lo pasaron al gobernador y lo mandaron a Ixtlán. Como era una orden, el presidente lo pegó en el municipio.*

—¿Y la gente estuvo conforme?

—*Sí. Porque ya lo había autorizado el Presidente de la República y el gobernador. La gente aceptó.*

La espera

Pero no llegaron a su territorio porque éste no existía sin ellos. En todo caso, era un Territorio platónico, en la cabeza, virtual, como dicen ahora. No había territorio así que era necesario volverlo a hacer. Veamos. En los términos de Eric Wolf: «Para el indígena mexicano, para el campesino ruso o sudvietnamita, la tierra era un atributo de la comunidad»⁴³⁷; es decir, la comunidad sería el *sujeto* y la tierra *lo que se enuncia de aquel*, si seguimos un planteamiento gramático. Si entiendo bien la afirmación de Wolf, la tierra es desde esta perspectiva una cualidad y, ante todo, una *propiedad* de la comunidad. Lo cual en estricto sentido es cierto: el territorio comunal es porque pertenece *de facto* a una comunidad. Sin embargo, me parece que esta noción estará incompleta en la medida que no se considere la dimensión subjetiva de esa pertenencia, que la invierte o, si se quiere ver así, complementa la relación: la tierra no sólo es de la comunidad, puesto que desde el principio la comunidad es de esa tierra. Una brillante y breve solución de este problema lo encontramos en un texto del desaparecido Floriberto Díaz Gómez:

En la variante tlahuilottepecana de *ayuujk*, la comunidad se describe como algo físico, aparentemente, con las palabras *näx*, *käjp* (*näx*, tierra; *käjp*, pueblo). Interpretando, *näx* hace posible la existencia de

⁴³⁷ Wolf, Eric R. (1972), *Las luchas campesinas del siglo XX*, México, Siglo XXI, p. 377.

käjp, pero *käjp* le da sentido a *näix*. A partir de aquí podemos entender la interrelación e interdependencia de ambos elementos.⁴³⁸

Tierra y pueblo se hallaban escindidos, imposibilitados para su realización. Tan no había territorio que los ixtepejanos se quedaron en la ciudad de Oaxaca, cerca, como si acecharan a un animal incompleto. Porque la tierra que les fue dada por sus antepasados, Dios y todas las fuerzas, sí estaba, allá, esperando; tal vez como una Ítaca sin Ulises.

Primera elección

Una persona, de cuyo nombre no pude informarme, se dedicó a ubicar a los ixtepejanos dispersos. A reunir los nudos de la red. Y poco a poco, a lo largo de cinco años, contados a partir del regreso de los consignados, fueron recuperando el contacto. Insisto: había que volver a construir un territorio y para ello, la vía *natural* fue recrear sus instituciones comunitarias. En primer lugar, organizaron una Asamblea, esa instancia comunal que determina a partir de la experiencia y la esperanza. Es decir, actuaron bajo la lógica de su comunalidad.

Discutieron, porque para eso la gente se reúne, lo que correspondía hacer a ese colectivo en exilio. Hubo consenso de que debían elegir a su Autoridad, dentro del Sistema de cargos. Pero, si ya se reproducían esas instituciones, surge la pregunta ¿puede haber comunalidad sin territorio? ¿Lugar sin sí mismo y sí mismo sin lugar? Hablo de la Sierra Juárez, por supuesto.

El territorio es relación. Relación recíproca y complementaria de un colectivo y su entorno físico *propio y delimitado*. El territorio es la expresión del mito de la comunalidad. Su realización. La cual se verifica en comunidad. Los serranos son en la comunidad en la medida que habitan el espacio y trabajando celebran la creación del territorio sobre la tierra. En la Tierra. Pues de ella son.

⁴³⁸ Díaz Gómez, Floriberto, "Comunidad y comunalidad" en *La Jornada Semanal*, 12 de marzo del 2001, pp. 6

Entonces, ¿cómo, sin territorio, podían reproducir sus instituciones? Y la respuesta nos la puede dar el Sacristán mayor: porque consideraban que Ixtepeji guardaba su continuidad en el tiempo. Si bien, en términos estrictos eso no era cierto, quienes formaron la Asamblea hacían caso omiso de la ruptura y se veían a sí mismos como *la misma* comunidad. Más que una realidad objetiva, la identidad se muestra aquí como lo que es: un cambiante acto de fe que se verifica en contextos específicos. Una de las condiciones en la elaboración de la identidad⁴³⁹. Esto lo demostraban en la práctica al reunirse en Asamblea y elegir autoridades después de casi una década. Así, el asumirse como ixtepejano era identificarse con la creencia de una historia común, compartida por todos. Por decirlo así, una lealtad comunitaria, un sentido de pertenencia a eso que fue y sería Ixtepeji. Un sentimiento legitimado por la historia compartida y por el decreto de Carranza. Una identidad compleja —diría Charles Taylor— constituida por lealtades morales y por formas de pertenencia histórica⁴⁴⁰. Sin embargo, sólo podemos hablar de identificación comunitaria en la medida que había un proyecto político en torno al que se cohesionaron los ixtepejanos: el retorno a su tierra y la reconstrucción de su territorio. Actuar en el horizonte de la comunalidad para re-hacer territorio y viceversa. De esta manera puede contestarse la pregunta que nos planteó el texto. Se reafirma la proposición de que la identidad —y su referente básico, la comunidad— no es un dato sino un proceso.

En aquella primera elección se nombró a Aristeo Cabrera como Presidente. También se eligió a los Regidores pero no al Síndico.

—Yo creo —nos dice hoy doña Francisca, hija de don Aristeo— que lo eligieron porque era de los que estaba en Oaxaca más en contacto con las personas que habían regresado de la consignación. Por eso lo nombraron presidente. No nos platicó quiénes exactamente fueron los que lo eligieron, pero digo que eran sus contemporáneos.

⁴³⁹ Villoro, Luis, *Estado plural, pluralidad de culturas*, Paidós/UNAM, México, 1998, pp.73

⁴⁴⁰ Tylor, Charles, "Identidad y reconocimiento" en *Revista internacional de filosofía política* # 7, 1996, pp. 15

¿Cómo se construyó ese consenso? Nunca lo sabremos. Sin embargo, las dos versiones que sobre la figura de Aristeo Cabrera presentamos pueden ser útiles para especular. Como se recordará, en páginas atrás se mencionó que se dice que Cabrera salió del penal antes que el resto de sus compañeros, gracias a las influencias del maestro Aureliano Solís. Y que fue el responsable de que hurtaran los ornatos del templo guardados por el sacristán mayor en la Casa de Dimas. Por otra parte, la hija de don Aristeo Cabrera, doña Francisca, no recuerda qué años estuvo consignado su padre. Y dice que el maestro Aureliano Solís no tuvo nada que ver con su regreso. Que Aristeo Cabrera volvió junto con sus compañeros cuando a todos les fue permitido por la convulsa estructura política nacional. No sabremos qué pasó. Y no es ese nuestro interés (¿quién podría jactarse de saber a cabalidad lo que pasó?). Lo importante aquí es destacar cómo los recuerdos pueden tener sentidos opuestos al interior de las comunidades, en este caso, en torno a la primer Autoridad tras el exilio. Tal vez, sea sólo el eco de una disputa por el poder en esos años aciagos. Algo de lo que se decía entonces para justificar una postura en la reorganización política de Ixtepeji. Ecos de conversaciones de allá, de cuando la consignación. O quizá, retazos de emociones, sentimientos dispersos en la oralidad cuyo sentido primero ya se ha extinguido.

El maestro Aureliano Solís era como su padre de mi papá —recuerda emocionada doña Francisca—. Lo impulsó mucho. Es una historia larga lo que convivieron. A mi papá le decía: «Teo». Ese maestro fue quien le dejó ese rancho donde viví cuando niña allá en *La Parada*. Porque ese señor era dueño de una gran fracción de terreno.

El hecho de que existan al menos esas dos versiones sobre don Aristeo y que este fuera elegido como primer presidente luego del destierro, nos hace suponer que en esa asamblea de 1921 había posiciones distintas, tal vez encontradas.

Esa primera elección muestra que la comunalidad es cosa de humanos que ejercen su derecho a no ser infalibles. Mucho se ha dicho sobre las bondades del consenso en la toma de decisiones comunitarias. Por ello, resulta muy importante el análisis sobre comunidades concretas en tiempos *ídem*. Puesto que una Asamblea está

constituida por personas concretas, que si bien adquieren sentido en la comunidad, no por ello abandonan su propia subjetividad. Leemos del antropólogo William L. Merrit:

El consenso que existe entre los antropólogos sobre el hecho de que las sociedades en pequeña escala no pueden ser descritas como homogéneas en lo ideológico, representa un gran avance con respecto a la perspectiva que dominaba anteriormente y que plantaba la homogeneidad no sólo como característica de estas sociedades, sino como necesaria para su existencia.⁴⁴¹

Me animo a especular que los grupos simpatizantes de Aristeo Cabrera eran los mejor organizados y presentaban mayor cohesión interna. Recordemos que el maestro Aureliano Solís tenía influencia en la política estatal (fue quien gestionó que desterraran a los ixtepejanos en lugar de que los mataran), además de que él se quedó en Oaxaca. Y que también se quedaron los ixtepejanos contrarios al levantamiento, simpatizantes del otro bando. Lógico es suponer que los consignados se encontraban dispersos en sus planteamientos, sin un proyecto común. Los lazos que tejieron entre ellos, en los casos que hubo proximidad geográfica durante el exilio, eran más de carácter pragmático, para garantizar la sobrevivencia. En ese escenario posiblemente la figura del maestro Solís fue determinante para la elección. Si nuestra suposición es correcta y en ese entonces, como ahora, algunos consignados tenían a Aristeo Cabrera como traidor, esto implica que, aún así, no significó una oposición paralizante; o bien, que don Aristeo Cabrera no es responsable de la pérdida de los omatos ni regresó antes por favoritismo y esta narración responde a la visión que el grupo contrario a él, dentro de Ixtepeji, tejió a lo largo de los años, como una manera de expresar una postura, un rechazo hacia las decisiones tomadas entonces y la forma de realizarlas.

Sin embargo, los ixtepejanos reunidos en aquella asamblea antepusieron el proyecto común, recuperar su territorio, a los intereses fragmentados y legítimos que pudieran tener.

⁴⁴¹ Citado en Montermayor, Carlos (2000). «He venido a contradecir: la cosmovisión de los pueblos indígenas actuales», en *Desacatos*, num. 5, invierno, p. 96.

Porque Aristeo Cabrera era ya Presidente y organizó el retomo a casa. Fue el primero en ir a esa tierra para ver la factibilidad de la acción. Era 1921 y los ixtepejanos comenzaron el regreso. A construir lo suyo.

Me dice don Camilo: regresaron y de gusto dijeron: ya sufrimos, ya fuimos, ya vimos lo que es sufrir. Y ahora vamos a formar nuestro pueblo.

El retorno puede verse desde su estructura mítica. Había un periodo de orden, donde las cosas estaban en su lugar. *Todo estaba bien, todo estaba en paz*, nos dijo Don Isidro Ramírez García, de Ixtlán, antes de la revolución. Pero ese orden fue perturbado (la rebelión) y sobrevino la caída. Los infelices fueron arrojados a la tierra desconocida a pagar su culpa. Un éxodo de por lo menos nueve años. Una vez cumplido el castigo, impuesto por el bien de los contrarios, se les permite volver. El pueblo elegido, distinto a todos los demás, marcado por las duras pruebas del destierro, regresa a su Ixtepeji, la Tierra Prometida. A iniciar una nueva era. A vivir otra vez, pero distinto, su comunalidad.

La firma de la paz

En 1921, en las ruinas de la fábrica de hilados y tejidos de Xía, se reunieron representantes de los pueblos serranos.

—Ese acuerdo fue de todos aquellos hombres que encabezaron la revolución — señala don Camilo—. Hubo un tal general que era el prominente de ellos, Isaac M. Ibarra de Lachatao; don Onofre Jiménez de Ixtlán, Ezequiel Santillán. Luego de Atepec, no me acuerdo su nombre, de Yólox también. Y convocaron a los pueblos para que hicieran la paz. Que cada quién reconcentrara en su pueblo y reconociera sus intereses sin ningún temor. Entonces la gente regresó a Ixtepeji.

Para don Camilo la revolución fue un movimiento sin base, sin motivos. No hubo ningún plan por escrito de lo que pretendía Ixtepeji. Fue una confusión fuerte que brotó entre los pueblos de la región, que después de todo se convirtieron en enemigos. Entre los viejitos siempre se mostraban rencor. Pero Ixtepeji ya no quiso acreditar nada. Se

atuvo a la paz que firmaron en Xía. Podíamos transitar libremente sin que nadie saliera lastimado. Uno de los pueblos que siguió como enemigo fue Tlalixtac, por eso le ponía emboscadas a la gente de acá de El Estudiante para allá y como el tránsito era a pie, pues fácilmente los atrapaban. Pero poco a poco los pueblos fueron quitando del pensamiento esas cosas. Murieron los viejos y ya hubo otra gente joven, criada en otra forma, por eso entre las comunidades se borró el rencor. Porque no tuvo fundamento la Revolución. Fue iniciativa de algunos caciques de cada pueblo.

VII. Reconstrucción 1921-29

En el Principio

Ha llegado el tiempo del amanecer,
de que se termine la obra y que aparezcan
los que nos han de sustentar y nutrir,
los hijos esclarecidos, los vasallos civilizados;
que aparezca el hombre, la humanidad
sobre la superficie de la tierra.

Popol Vuh

Mito de Origen

Nos cuenta don Faustino León:

—Todo era monte. Pura palizada. Hasta venados había. Estaba desolado, completamente triste. Entonces comenzaron a fincar sus casitas, empezaron a laborar sus tierritas y comenzaron a cultivar el maíz. Esto fue lo que se hicieron para reorganizarse.

Un relato sobre la Creación. Un mito de origen donde se narra la reinstauración de *su mundo*. Siguiendo a Cesar Mureddu, podemos desmontar la palabra *mundo* apelando a su etimología. *Mundo* proviene del participio del pretérito latino *mundus*, *munda*, *mundum* que significa «limpiado, purificado». Al tomar esos verbos como adjetivo tenemos a *mundo* como *limpio*, *purificado*.⁴⁴² Lo que implica dos cosas: a) una

⁴⁴² Mureddu, 1996:17-52

condición anterior de tristeza, mezcla u obstrucción, sin participación humana, y b) la necesidad de una nueva alianza de las personas con los demás seres, de un compromiso renovado para la Vida en común.

El desorden es la belleza móvil del venado, que aparece invariablemente en los relatos sobre la reconcentración ixtepejana. Todas las personas entrevistadas para este ensayo mencionaron a los venados. Como la prueba categórica del dominio del monte sobre un lugar abandonado a las fuerzas naturales y sobrenaturales. Fuerzas integrales y complementarias, fuentes de Vida. A partir de la Creación Original todas las cosas adquirieron un sitio dentro de la propia organización que nos llevó del caos al cosmos. Desde entonces el universo tenía sus 4 rumbos y sus 3 niveles. Y los asentamientos humanos reflejaban la arquitectura y el orden primordial y celeste. Los ixtepejanos pues, repitieron el acto fundador de la creación al reordenar el espacio y reiniciar el tiempo. Reestableciendo una relación, reiniciando su pacto con la Tierra.

Recurriendo a las prácticas aprendidas y recordadas se organizaron en torno a la institución comunal del tequio y, bajo la coordinación de la Autoridad, efectuaron la operación de limpieza, despojando al monte de un pequeño sector para habitarlo, regresándolo a sus límites previos a la caída y el éxodo. Haciendo con esto Territorio.

Me parece que no se trató de la acción racional de un sujeto sobre un objeto pasivo, interpretación propia del «pensamiento moderno clásico», particularmente el de Scheler —para quien la *objetivación* es una cualidad exclusiva y distintiva del espíritu humano— donde el ixtepejano iría, en la recreación de su pueblo, objetivando en torno de sí un mundo para dominarse y dominarlo, tomándose en sujeto, ascendiendo con ello a *dominus*, a Señor⁴⁴³. Más que capacidad de *epoqué*, de abstención frente a lo real, el ixtepejano asumió una actitud religiosa, en el sentido estricto de la palabra (*re-ligare*) y desplegó su capacidad de comunión con la Naturaleza/Sobrenaturaleza.

Recordemos con García Bacca que, al menos para Sartre, *Objeto* «no es una categoría normal de las cosas; es algo que el sujeto pone y les impone violentamente». El objeto es algo puesto ante la vista a cierta *distancia*, de manera que se mantenga la *distinción* entre la cosa y el sujeto, para que éste no sea invadido. Para que no entre en él

⁴⁴³ Cfr. García Bacca, *op. cit.*, p. 146 a 148.

la *Nausea*⁴⁴⁴. Scheler lo llama procedimiento de *desrealización*: la distancia y distinción entre *puras presencias* (sujeto-objeto), con lo cual el sujeto consigue «que ningún objeto real, por muy real que sea, obre realmente sobre él, ni él quede prendido por la realidad, encadenado por la causalidad real, física o biológica»⁴⁴⁵.

Desde mi manera de ver, en Itepeji sucedió lo contrario a la objetivación y la desrealización. Puesto que las personas que regresaron a recrear su pueblo no eran la única conciencia ahí, el único espíritu posible, ni los únicos que sentían o participaban de la Vida: estaba la comunidad de seres vegetales, animales y sobrenaturales, en la Madre Tierra que une y sustenta a todos. El itepejano se reincorporó a esa comunidad de seres con *corazón*, donde no había objetos —esas violentas invenciones del sujeto— de los cuales distinguirse para después manipularlos en la lógica del progreso y la libertad individual, sino compañeros con los cuales comunicarse y convivir⁴⁴⁶. No hizo *tabula rasa* de objetos incómodos, más bien se reintegro respetuosamente al lugar que le fue concedido en el flujo de la Vida sobre la Tierra. Para formar los *Nosotros* tenemos necesariamente que ser afectados, ligados, quedar prendidos de los otros que también somos.

Carlos Lenkersdorf señala que entre los tojolabales nada ni nadie puede ser objeto —a diferencia de sociedades occidentales donde hasta Dios es objeto—, y que la comunidad vital se integra de sujetos de diferentes tipos relacionados intersubjetivamente. Para este autor, el sujeto se explica con la palabra *corazón*, y sería en el corazón donde reside el pensamiento:

En este sentido el «pensamiento» no se refiere a la capacidad de raciocinio, sino a la de relacionarse los unos con los otros con dignidad y respeto para vivir en comunidad.⁴⁴⁷

⁴⁴⁴ *Idem*, p. 174 a 177

⁴⁴⁵ *Idem*, p. 148

⁴⁴⁶ El «eje» del Sujeto está en el *logos*, en la Persona es el *corazón*. Véase Lenkersdorf, *Los hombres verdaderos*, p. 106 a 113.

⁴⁴⁷ Lenkersdorf, *op. cit.*, p. 91, 106 y 107.

En nuestra perspectiva y para la región y periodo estudiados (era nebular-mitad del siglo XX) consideramos que en el mundo circunscrito por la espiral adentro (cuyo núcleo es Territorio/ Autoridad/ Trabajo/ Fiesta) en términos generales tampoco existieron los objetos. Sin embargo, me parece un problema afirmar, como lo hace aquel autor, la presencia exclusiva de sujetos, puesto que los sujetos existen en oposición a los objetos. Sin objetos, carecen de realidad aquellos. Así, encuentro difícil suscribir completa la tesis de la intersubjetividad. Me parece que el término *sujeto* carga un haz de sentidos que no podemos ignorar. No obstante, la equivalencia que hace de *sujeto* con el término *corazón* me parece muy plausible. Este problema terminológico tratamos de resolverlo —para quedarnos con el sentido relacional comunitario de *corazón* dado por Lenkersdorf— evitando la noción de *sujeto* y empleamos la de *persona*. *El corazón es la condición misma de posibilidad de la persona*. Ésta es un nudo de relaciones. Y a la intersubjetividad la llamamos *Nosotros*, el *ámbito de la memoria*. El *Nosotros* surge de los procesos de identificación y diferenciación entre las personas en el marco de la red relacional comunitaria, entidad dialógica, proceso comunicativo para la realización entre diferentes complementarios, verificado como nudo de nudos situado en contextos socio-históricos específicos. El *Nosotros* es una comunidad provisional de responsabilidad compartida («Somos responsables los unos de los otros»⁴⁴⁸) inserta en la dinámica de la integralidad de un Territorio comunal (Todo *Nosotros* se relaciona con el *Nosotros* que somos todos).

Desde la antigüedad mesoamericana, pensamiento y corazón han definido la existencia humana⁴⁴⁹. Ahí, el corazón tenía preeminencia sobre el pensamiento y juntos definían el ser, a diferencia de la perspectiva occidental, desde la Grecia clásica, donde siempre fue primero y exclusivo el lugar del *logos*. Por decirlo así, en el mito mesoamericano, el *logos* se supeditaba al *mito*, representado por el corazón. Y ese orden ontológico se mantuvo dentro de los modos culturales emanados del mito mesoamericano después de la Conquista. Y como se dijo, el tener corazón no es una propiedad exclusiva de lo humano: los demás seres vivos también lo tienen.

⁴⁴⁸ Lenkersdorf, *op. cit.*, p. 75

⁴⁴⁹ León Portilla, *La Filosofía náhuatl*, p...

Sus ojos brillan y sus manos giran. Se oculta el sol; cerca, la lluvia. Don Camilo habla:

—Al principio levantaron jacales como pudieron. Luego, cuando la gente aumentó ya se ayudaron mutuamente para reedificar sus viviendas de puro material de la región: tierra, adobe, techado de tejamanil, que es una tira que sacaban del pino. Zoquiapan e Ixtepeji se dedicaban a hacer tejamanil.

Fue una suma necesidad. Los que llegaron a ocupar el cargo de autoridades tenían que mover la poca gente que había. Entonces tenían mucha disciplina y daban cumplimiento a las órdenes para empezar a marcar inmediatamente el adobe, eso fue lo primerito. Y otros a excavar cimientos, rústicamente. Las mismas piedras de los edificios destruidos las volvían a ocupar mientras otros batían el barro.

Había comisiones de acuerdo a lo que podía hacer cada persona. Por ejemplo, los que desde antes o ya en el retorno conocían el trabajo de albañilería o el labrado de la madera. Se nombraba una comisión que se iba al monte a seleccionar madera, cortar, labrar con hacha, y otros se organizaban con yuntitas a bajar la madera del monte. El mismo trabajo obligaba a los demás a involucrarse y hacer su parte. Los que sabían antes de la consignación o a su regreso el trabajo de carpintería se encargaron de arreglar el techado, de esa manera, sin que hubiera especialistas o arquitectos. La gente misma, los reconcentrados, fue la que se interesó en hacer sus locales.

Los movía la propia necesidad de darle vida al pueblo. Según lo que se llegó a saber, los pueblos que pelearon y que quemaron Ixtepeji querían que toditita la gente se acabara para que se dividieran los intereses del pueblo. No sé por qué querían exterminarnos. Entonces, cuando la gente reconcentró se vio obligada a que resurgiera Ixtepeji mediante sus edificios y casitas. La gente que andaba esparzada por diferentes lugares decía: ya el pueblo se está reconstruyendo, vámonos. Y ya llegaban

con sus familias y luego luego al tequio, al trabajo. Ya saben que esto vamos a hacer. Correcto, muy bien.

La gente de Ixtepeji se sirvió del trabajo comunalmente organizado para la reconstrucción. Es decir, se constituyen como comunidad —aunque también podría decirse con propiedad: como sujeto colectivo— en la medida que emergía una nueva subjetividad basada en la *historia compartida* que es empleada como vector de la transformación del espacio físico con miras al presente y futuro común. Y reconstruyen un mundo, accesible, cercano, ordenado a partir de una ley humana (cultura) donde, no obstante, priva la ley de la Naturaleza.

Sólo es aparente la tranquilidad lograda, pues en cualquier momento las fuerzas desatadas de la naturaleza pueden irumpir y con su irrupción romper nuestro precario equilibrio. Sin embargo, mientras eso no sucede, creemos que todo está bien y que nuestro existir es perfectamente transparente.⁴⁵⁰

Hacer su mundo es hacer territorio: se trata de una acción permanente, determinada por el núcleo duro de la comunalidad (representado por el bucle recursivo: Territorio—Autoridad—Trabajo—Fiesta), la necesidad, el deseo y la contingencia.

—Dígame, doña Matilde, la primera palabra que se le ocurra cuando digo territorio.

—*Seguridad*—responde con prontitud.

El Cargo de Presidente

Una señora de nombre Agapita Rosas le alquiló a mi papá, Aristeo Cabrera, una casita de pared para que desde ahí despachara los asuntos del pueblo. El primer presidente de Ixtepeji después de la Revolución trabajó en una casa particular a modo de ayuntamiento, porque el edificio oficial estaba destruido. Ya el otro día tuve la curiosidad —nos cuenta doña

⁴⁵⁰ Mureddu, *op. cit.*, p. 26

Francisca— de ir con la nuera de aquella difunta, o esposa del nieto, o algo así, familiar de la finada señora Agapita, para que me enseñaran esa casa.

—¿Oiga, dónde está, qué pasó con el poderón que dicen fue municipio en 1921? —le preguntó doña Francisca a la nuera de la difunta.

—Venga usted, venga a ver.

Ya me llevó para dentro. Nomás queda el puro cimientito.

—¿Acá es donde estuvo mi papá de presidente? —insiste doña Francisca.

—Sí, acá estuvo —la nuera de la finada contestó.

El dizque pregunta: ¿le habían rentado esa casa?

—¡No!, se la prestaron nada más. No había rentas entonces. No había dentro de la casita una mesa decente, o una silla siquiera, para que la ocupara el Señor Presidente. Estaba aquello terrible.

Reconocimiento de la propiedad

Si bien, lo comunalitario representa mecanismos de control sobre los intereses particulares, individualistas, sería un error olvidar que hay una tensión permanente entre ambas visiones. Idealizar la comunalidad —y espero que este texto no caiga cerca de ahí— es tan absurdo como negarla. Por ejemplo, varias personas se adueñaron de los terrenos de quienes no volvieron. Dijeron: «esto y esto era y es mío». Recordemos que la gente no llegó de un solo golpe. Y si 20 años no son nada, 9 o 10 sí. La memoria se agrieta. Como agudamente advirtió E. Renan, el olvido es una de las condiciones para construir una nación.

De tal suerte que cada cual fue reconociendo lo suyo y se le respetó. Hubo problemas como el señalado arriba. En otros casos, dos personas llegaron a afirmar que un mismo terreno era suyo. Hasta donde se sabe no hubo enfrentamientos a punta de balazos entre los involucrados. Había la convicción de que lo correcto era iniciar otra vez la vida. Recuperar la normalidad. Trabajar. Hay un dicho en la Sierra Juárez —quizá también en otras regiones— que afirma «es mejor un mal arreglo que un buen pleito».

Laura Nader, en su libro *Ideología Armónica*, hace un análisis de la forma en que los habitantes de Talea de Castro, comunidad de esta región, resuelven sus conflictos. Pero mejor leámosla a ella:

La armonía puede llegar de muchas maneras, puede ser parte de una tradición local o parte de un sistema de pacificación que se ha difundido junto con el colonialismo occidental (...). El componente básico de la armonía es el mismo que en otras partes: un énfasis en la conciliación, el reconocimiento de que la resolución de un conflicto es bueno y que lo contrario es malo y disfuncional. Una visión de que las relaciones armoniosas son más civilizadas que la conducta de disputar. La creencia de que el consenso es un valor más grande que la controversia.⁴⁵¹

Desde nuestra perspectiva, la armonía más que ideología, se trata de una utopía. Desde quien tiende hacia el equilibrio, en el escenario mejor. Y como tal se le confecciona en una idea y se le persigue. La búsqueda del lugar que no existe. Una búsqueda, como todas, que se va haciendo a tientas, con tumbos y arranques de histeria o certeza. Las sociedades no son armónicas por naturaleza, aunque lo pretendan. Alguien dijo que donde haya un hombre habrá un demonio. Y encima las mujeres... Así resulta difícil estar de acuerdo con el funcionalismo de Malinowski, cuando afirma, al referirse a la cultura:

... un sistema de objetos, de actividades y de actitudes en el cual cada elemento constituye un medio adaptado para un fin. Es un todo indivisible en el que los diversos elementos son interdependientes⁴⁵².

Una entidad cerrada, completa en sí misma, orgánica, la cual puede ser explicada con: «la teoría de la transformación de las necesidades orgánicas, es decir, el individuo, en necesidades e imperativos culturales derivados»⁴⁵³.

⁴⁵¹ Nader, Laura, *Ideología armónica: justicia y control en un pueblo de la montaña zapoteca*, IIO/FOESCA/CIESAS, México, 1998. Citado por Aquino, Salvador. "¿Mal arreglo o buen pleito?" En *Titza Ke'riu* # 3, pp. 15, 1999

⁴⁵² Citado en Azcona, Jesús (1981), *Para comprender la antropología*, Navarra, Verbo divino, p. 96.

⁴⁵³ Malinowski, Bronislaw, «El grupo y el individuo en el análisis funcional», en Bohannan, Paul, et. al., (1993), *Antropología. Lecturas*, Madrid, McGraw Hill, p. 301

Está vacante el lugar para culturas, sociedades, personas, dioses o cosas ajenas a la entropía. Implacables, las leyes de la termodinámica. Más que el consenso, es el *conflicto* lo que posibilita la constitución de comunidad. Su premisa. Conflicto primario entre el necesario «exterior» al siempre «interior» diletante. Conflicto que define las fronteras móviles. *Nosotros* que se construye frente a los otros. Un colapso, un aletargamiento. Luego la fiesta. Y la tensión permanente. La pugna dentro. Lo incierto. Porque la comunidad serrana no es un monolito equilibrado. *El andamiaje de la comunalidad (fundamentos, instituciones, principios, urdimbre, derecho y sedimento) no garantiza, implica o significa equilibrio ni armonía alguna; en todo caso, la comunalidad se realiza en «la evolución, la diversidad y la inestabilidad» de cada comunidad*, que son las características que Ilya Prigione propone considerar como «el estado normal de las cosas»⁴⁵⁴. Hacer territorio implica la organización / desorganización de la que nos habla Edgar Morin para todo sistema que se precie de serlo⁴⁵⁵. ¿De qué? ¡Pues de qué va ser! ¡De la vida!

La mayoría de las personas con que conversé en Ixtepeji hicieron hincapié en que cada cual al reconcentrarse reconocía sus terrenos, y la autoridad municipal y los pocos ciudadanos en el pueblo reconocían dicha propiedad. Sin embargo, como se apuntó, hay noticias de algunos conflictos. Esto nos dice al menos dos cosas: a) la comunidad no está dada en términos de armonía plácida, sino que es un proceso; la armonía, como utopía, tiene distintos contenidos según las condiciones socio histórico concretas, y distintas formas de concretarse de manera incompleta y temporal en el desenvolvimiento de cada pueblo. En 1912, con su rebelión los de Ixtepeji querían reinstaurar la armonía, perdida desde que la Corona española le otorgó la Cabecera administrativa a Ixtlán. La elección como primer Presidente después del destierro de una persona sobre la que se tejieron historias de deshonestidad, falsas o no, expresa también a la armonía no como antecedente al acuerdo, sino como derivada transitoria de la multiplicidad de procesos y relaciones —normalizados y contingentes— en el ámbito de la comunidad. En ese momento, el valor lo adquiere la constitución de la Autoridad, y aunque había otras

⁴⁵⁴ Citado en Tyrtania, Leonardo (1992), *Yagavila. Un ensayo en ecología cultural*, México, UAM, 239.

⁴⁵⁵ Morin, Edgar, () *Tierra patria...*

posiciones, además de la desarticulación geográfica de los ixtepejanos (Oaxaca, el Rincón, San Miguel Peras), y el reducido número de ellos que se hallaban relacionados, como parte del escenario, se estableció el acuerdo colectivo que reinstituía a la Asamblea, al sistema de cargos y al tequio como dispositivos organizadores del hacer colectivo, como los pilares que sostienen y conectan cielo, tierra y subsuelo, para otra vez habitar su territorio —compartiendo el mismo mito, celebrando la experiencia del Nosotros.

En este caso, es evidente como la imagen de futuro que proyectaban los ixtepejanos determinó la toma de los acuerdos, el sentido del trabajo emprendido y el establecimiento de consensos. Las expectativas que se tienen del porvenir moldean nuestras acciones presentes y reorganizan las representaciones de lo que se cree ha pasado. En otros términos, la espera condiciona el carácter de la armonía.

Y b) la primera elección de cabildo nos habla del tipo de principios y valores en juego. No priva la peregrina ambición del gran terrateniente, tan sólo el interés de regenerar lo propio.

Esta actitud ha permitido la conservación del territorio comunal. Sin embargo, hay que aclarar que éste no es de ninguna manera negociable. Los arreglos, traspasos, ventas de tierras sólo se dan al interior de la comunidad y exclusivamente entre ciudadanos, a la palabra puesto que la propiedad privada no existe de manera formal sino de facto. Y dicha propiedad es reconocida en tanto se participa con el colectivo. En Ixtepeji, los ciudadanos tienen derecho a leña y agua de manera gratuita siempre y cuando cumplan con los servicios comunitarios. El sistema de cargos lo abordaremos con mayor detalle, como se está volviendo costumbre en el texto, en próximos capítulos. Basta decir que existe la posibilidad de que alguien foráneo pueda adquirir un terreno. La condición es el cumplimiento de servicios comunitarios. Adquiere así la condición de ciudadano ixtepejano.

Por último, se puede afirmar que una de las razones para sostener la tenencia comunal de la tierra es la lógica de defensa frente a otras comunidades más organizadas.

A mayor parcelación menor cohesión y mayor posibilidad de que otras comunidades se apropien de sus terrenos.⁴⁵⁶

Reconstrucción de la casa

A sus ochenta y tantos, don Camilo mantiene una tremenda actividad física en el trabajo de campo. La primera vez que Abelardo nos presentó fue a la salida del auditorio municipal. Don Camilo platicaba con algunos de sus contemporáneos y atendió con gusto la explicación que Abelardo le daba sobre lo que pensábamos hacer. Yo tenía menos claro que ahora qué era exactamente lo que pensábamos hacer, cómo y cuándo. El para qué lo salvaban de pronto la ingenuidad o el lirismo. Pero la oscuridad. El desorden. Don Camilo contó algunas cosas sobre la historia de Ixtepeji. Pero el ruido de la fiesta en el auditorio (¿Santa Catarina?). Y el permanente despiste. Pasa que olvidé el asunto y a las personas con ello. Me fui a dormir y fue más de un año después que volví a ver al Don.

Abelardo me habló a la panadería para que fuéramos a ver a don Camilo León. Lo tenía en mi lista de «entrevistables» o «entrevistosos», lista por cierto, una sugerencia de Abelardo. Subimos por la Peña Verde hasta un solar que tiene dentro del casco del pueblo. Un grupo de hombres limpiaban el terreno del acahual y trozaban con hacha algunos árboles. Aunque para mí era el primer contacto para concertar una entrevista, don Camilo, machete en mano haciendo leña, sí recordaba nuestra plática anterior. Yo comencé a reconstruir dicha plática, el lugar, el momento. Hubiera sido descortés decir que lo había olvidado. Así era. Con el tiempo rearmé la versión anotada arriba. Quizá con el propósito de no parecerles indolente. O quedar como irresponsable a los ojos de mí mismo. Para sentirme mejor, relacioné el recuerdo de un día (o noche) afuera del auditorio platicando con algunos señores muy al inicio de esta investigación. No estoy seguro de que nos hayamos conocido en esa ocasión, ni siquiera de que esa ocasión sucediera efectivamente. Pero, para que la charla siguiera y, sentados en uno de los troncos recién cortados, pudiéramos extenderla hacia otros días, era necesario para mí y

⁴⁵⁶ Martínez Luna, Jaime. *Nosotros los serranos*. Fundación Comunalidad A.C./ PNUD/ SEMARNAP. Pp. 62, 1999

para la naciente relación creer que el primer encuentro con don Camilo fue en esos términos. Escribe Augé:

Recordar u olvidar es hacer una labor de jardinero, seleccionar, podar. Los recuerdos son como las plantas: hay algunos que deben eliminarse rápidamente para ayudar al resto a desarrollarse, a transformarse, a florecer. Estas plantas que realizan su destino, estas plantas desarrolladas, se han olvidado en cierto modo de sí mismas para transformarse: entre las semillas o los brotes que les dieron vida y lo que son actualmente no existe ya un vínculo aparente; la flor, en este sentido, es el olvido de la semilla...⁴⁵⁷

Aunque no es esa precisamente la semilla que don Camilo depositaba en la tierra un día anterior barbechada. La yunta ya no la metió él, lo hizo un familiar, pero el resto de las labores para cultivar el frijol en ese terreno debajo de su casa todavía las realiza. Así como la mayoría del trabajo del campo. No se detiene a rumiar glorias pasadas o dolores irreversibles, no lamenta su propia vida. Lleva en su andar lento un bastón para auxiliarse, va de aquí para allá, porque «siempre hay trabajito», y en ese paso queda claro lo que significa la dignidad.

Pero las semillas de frijol las sembrará mañana. Hoy, comienza un viento como de agua eléctrica y lejana. Él dice que todo parece indicar una buena lluvia pero sólo Dios sabe. Y continúa platicándonos sobre la reconstrucción de la casa, de la comunidad:

—La gente entonces estaba más pendiente de componer o levantar sus casas y desmontar y cultivar sus tierras. No salían a trabajar ni hacían de mozos para sus vecinos. Sólo las autoridades andaban de un a lado a otro levantando los edificios públicos.

⁴⁵⁷ Augé, Marc, (1998), *Las formas del olvido*, Barcelona, Gedisa, p. 23.

Llegando a donde vivimos ahora era puro escombro. Una barranca con matorrales. Era una cosa completamente abandonada. Poco a poco mi papá fue reconstruyendo la casa.

Doña Matilde cuenta, a través de las palabras de su hija doña Clara, que volvieron porque la lumbré se había consumido en la sierra revuelta. Poco a poco la gente llegó a su tierra que abraza a los muertos y enseña los rostros vegetales, temblorosos, que guarda en sus días la vida.

Por ahora, observemos la casa de Doña Matilde al momento de su regreso. Hay arbustos y hierba crecida con desmesura por todas partes. Ella había hecho un bulto con mudas de ropa que ocultó entre una mata de geranio al momento de la devastación. Hoy encuentra sólo jirones cubiertos de corrosivo tiempo. Con dificultad llega a su casa. Una pared de adobe amuinada, como si el peso del abandono y el silencio, esa mordaza del viento, la hubieran derribado. En general está en buenas condiciones. No como otras que hacían de la palabra «casa» una mala broma sobre la ausencia. Habrá que tomar los machetes para chaporrear y ahuyentar al monte que tiene sitiado todo. Reparar los marcos de las ventanas, recoger la silla podrida y sin patas, el comal partido y las ollas de barro donde los insectos juegan.

Y al voltear hacia las tejas del techo, comprobar lo que todo mundo sabe: la soledad es una mirada. ¿O qué otra cosa podemos pensar bajo esas tejas y entre esos muros negros y marcados con la huella de la guerra?

Para reconstruir su comunidad es indispensable convocar a tequios. La Autoridad ordena que todos los ciudadanos salgan —si tiene sentido hablar en este momento de afuera y adentro— con sus machetes, hachas o lo que fuera para vencer al monte. Del caos al orden. Así que vemos a doña Matilde interrumpir sus propias labores de reparación y, junto con su esposo, asistir a las labores comunales que también son propias. No de otros. Porque el espacio que se vuelve territorio es comunal pero también es suyo. Vaya paradoja. Es suyo pero no es de su propiedad. Y es suyo en la medida en que participa y obtiene responsabilidades. El tequio, gratuito y obligatorio, le asigna

también derechos. El territorio —espacio físico y cultural— que construyen es de todos y todos habrán de participar. El territorio comunal es acción participativa.

Aún abierta herida

Como mi mamá no se vino con mi papá, Aristeo Cabrera, mi padre en ese entonces presidente municipal, tenía que mandar al topil para que le fuera a traer sus tortillas y su comida hasta Oaxaca. Pero el topil no se iba por el camino. Mejor agarraba por puro monte, puro monte, porque tenía miedo de encontrarse con los contrarios, que todavía por ahí andaban.

Mi papá dice que también cuando necesitaba ir a Oaxaca por puro cerro se iba, y así no encontrar a los contrarios. Que todavía los veían feo. Si sufrió él cuando comenzó a renovarse el pueblo otra vez..

Mi mamá tenía que trabajar duro en la ciudad de Oaxaca para mantenerlo, se podría decir. Porque no teníamos dinero. Ella hacía tortillas para vender, hacía atole. Para sostener a mi papá que estaba haciendo su servicio en el pueblo. Y le preparaba su taco, sus tortillas para que las recogiera el topil y se las llevara a Ixtepeji. Cada ocho días o dos veces a la semana, eso no sé bien.

Política

En octubre se realizaba la elección de las nuevas autoridades. Entonces no había distinción de elegir a personas con estudios, sino a personas maduras, aunque apenas supieran *dibujar* su nombre. Gente responsable. Después de don Aristeo, fueron presidentes don José Domingo Acevedo, en 1922; y don Daniel Zacarías Pérez, en 1923.

Comienza uno con cargos chicos, en el templo de monaguillos. De ahí se va uno a la policía. En la policía hace uno topil y después mayor, que es quien lleva los roles de servicio de los topiles de la semana.

Entonces ya va uno conociendo el movimiento, las responsabilidades del Ayuntamiento. Es cuando ya por elección popular se puede ir al cabildo. Que es regidor y suplente de regidor. Nosotros mismos nos vamos recomendando y la gente ve a los que tienen sentido de la responsabilidad y los va subiendo en los

cargos. Lo sube a Tesorero municipal, luego Síndico y al final Presidente municipal.

—Las autoridades cuidaban celosamente las llaves de la presidencia, de los archivos. Aunque no hubiera dinero. Entonces daban una cooperación de 25 centavos mensuales por ciudadano para tener un fondo. El gobierno federal o estatal no daban ni un centavo. No había tampoco fuentes de trabajo donde se aplicara algún impuesto. En el pueblo iba un recaudador de casa en casa por la cooperación. A medida que la gente reconcentraba aumentó el ingreso del ayuntamiento.

—Nosotros en las áreas rurales sí practicamos la tan famosa ahora «democracia». Nosotros sí por Usos y costumbres. Nosotros mismos nos vamos identificando con nuestra sociedad. Y la gente dice: fulano sí es digno de un voto de confianza. Porque se sabe que no nos defrauda, aunque luego hay unos que sí defraudan el voto de confianza. Se clasifica uno de falso ante la sociedad pero sino, también uno mismo se recomienda con sus actos. Escrito está: «por sus frutos los conoceréis».

—Había que rogarle a la gente para que hiciera sus cargos porque nadie los quería hacer. Como decía mi papá, los servicios son perjuicios para la comunidad.

Esto nos habla de posturas internas distintas, opuestas en torno a lo comunitario. Y de opciones de vida que desde esas posiciones se van construyendo *dentro* de la comunidad.

La idea de que no es un monolito de pensamiento, sino el tejido que se va construyendo desde opiniones diferentes e incluso contrarias en temas tan fundamentales como el tipo de propiedad: ¿Comunal o privada?

—Ahora que hay suelditos que les dan a los que hacen sus cargos y muchos se ilusionan con eso. Luego unas obras que dízque hacen y mitad para allá y mitad agarran. Pues como esa es la enseñanza que les dan los de *allá arriba*, a los de *abajo* ya se les está pegando. La *malversión* que hacen.

La corrupción llegó a mitad de siglo, con la carretera. Las malas mañas como acto sistemático. Se trata de la percepción de que el factor tranza como divisa siempre renovada en el ejercicio del poder ha sido promovida claramente desde las alturas donde se parlotea sobre la «democracia». Influencia nociva presente ya en la conducción del gobierno comunitario. Pensar, por ejemplo, en las aportaciones de la «democracia» al sistema comunitario.

Las autoridades que salían a Ixtlán o a Oaxaca cargaban su tortilla y se iban caminando.

—¡Qué camioneta! Ni se sonaba. No había camino ni dinero para camioneta.

El gasto de la autoridad era de \$ 1.50 para ir a Oaxaca. Pero entonces la vida era barata: iban a comer en el mercado con 5 centavos; la tortilla la llevaba de aquí. Alcanzaba para ir a la ciudad, a ver al gobernador, por ejemplo. Si salían a las 3 de la mañana llegaban de 10 a 11 a Oaxaca.

Y así conforme iban sabiendo dónde estaban los paisanos que todavía no reconcentraban, les mandaban sus nombramientos y ya se venían a hacer servicios y así se fue reconcentrando la gente. Unos estaban por San Miguel Peras, otros por la Rinconada. Por ejemplo, recuerdo a Pancho León — dice don Genero—. Por la miseria, el hambre, se había ido a radicar con su familia a Teotlasco. Los que estaban reconcentrados sabían que por ahí estaba Pancho León y le dijeron que debía venirse a servir de presidente. No recuerdo el año, pero en el municipio está ese recuerdo, están los cuadritos donde aparecen los nombres de las autoridades. Aquí tuvieron el acuerdo los que más o menos ya habían reconcentrado y se acordaron de él, dijeron:

—Pancho León estaría bueno como para presidente en este periodo.

Entonces fue un policía a dejarle su nombramiento hasta ahí. Le dijo:

—Ahora sí, se prepara usted don Pancho porque se va a la presidencia del pueblo.

—Ni modo —respondió don Francisco, entre resignado y orgulloso, según nos cuenta su hijo, don Comilo— se acordaron de mí, y al ya reingresar el pueblo es justo que vayamos a desempeñar un cargo.

Don Camilo, su hijo, sentado en el corredor de su casa, es quien responde como si él mismo hubiera sido el titular del nombramiento. Es decir, le atribuye a su padre una actitud frente al nombramiento basada en razones similares a las que él, Camilo León, tuvo casi medio siglo después, cuando asumió sus propios cargos: respeto y aceptación de la decisión comunitaria; participación como acto moral y político, constituidos y constituyentes de lo comunal. Más tarde le pregunté, a partir de una respuesta que me dio sobre las enseñanzas fundamentales de su padre, lo que significa una buena conducta ante la sociedad:

—Es cumplir con las obligaciones, desempeñar los cargos con toda honestidad, respetar y cuidar los intereses de la comunidad, servir con toda voluntad en cualquier cargo que nos encomienden. Para vivir con una conducta moral. Respetando a las autoridades, a las personas mayores y las costumbres. Sobre todo la responsabilidad de los cargos frente al pueblo.

Don Camilo nos está definiendo con claridad y profundidad el concepto de política. Veamos la similitud que guarda con la definición que da Raimon Panikkar de la política: se trata de «el conjunto de los principios, símbolos, medios y actos mediante los cuales el hombre aspira al bien común de la polis»⁴⁵⁶.

El Síndico es el segundo dentro del organigrama de la Autoridad Municipal. Representa el poder judicial y entre sus funciones está la de organizar y dirigir los tequios, imponer multas económicas y castigos a quien infrinja los reglamentos internos de la comunidad o las leyes del derecho positivo que afecten directamente la vida comunitaria. Castigos que pueden ser el ir a la cárcel local o la obligación de realizar tramos o trabajo

⁴⁵⁶ Panikkar, op. cit. p. 63.

físico en obras públicas. Puede tener incluso más poder que el Presidente municipal, ya que éste tiene sólo funciones de carácter administrativo y de concertación y gestión.

Cuando los conflictos a resolver sobrepasan su capacidad o atribuciones, los turna al Alcalde, que es el representante del Ministerio Público en la comunidad, aunque es elegido en la Asamblea de ciudadanos. Éste puede entonces turnarlo a esa instancia. Sin embargo, en Ixtepeji, y en la Sierra Norte en general, se prefiere resolver los problemas internamente, y se evita al máximo la ingerencia de autoridades judiciales extracomunitarias.

Al referirse a la región mixe, Adelfo Regino Montes dice que esta lógica del derecho consuetudinario tiene que ver con la búsqueda del beneficio comunitario. Por ejemplo, sigue Regino Montes, si alguien comete un homicidio, la decisión podrá ser que el asesino preste servicio comunitario y mantenga económicamente a la viuda, puesto que ella quedó privada y tiene derecho a subsistir más allá de los arranques criminales de algún alucinado. Se prefiere esto a entregar al asesino a las autoridades judiciales, puesto que preso en una cárcel estatal o federal de nada beneficia a la comunidad⁴⁵⁹.

Sigue la reconstrucción

—Inmediatamente me inscribió en la escuela y él, mi papá Francisco León, realizó su cargo de presidente —dijo don Camilo León, sentado en el solar sobre la tierra que, recién barbechada, recibía en silencio toda la luz disponible en la tarde anaranjada.

—Reconstruyeron un localito que estaba donde ahora está el palacio, como presidencia, en 1924. Posteriormente construyeron unos locales atrás de la iglesia. Quedan señales de esa presidencia.

Los edificios municipales y casa curatal estaban destruidos. Entonces en un solo localito acondicionaron para que el maestro diera clases.

⁴⁵⁹ Regino Montes, Adelfo, "El derecho tradicional indígena" en *Titza Ke'riu* # 2, México, 1997, pp. 13-14

Y con el síndico, los regidores y los pocos ciudadanos que habían reconcentrado comenzaron a edificar la casa curatal que está frente a la iglesia. Llegaban a las 6 de la mañana a batir barro y ya luego aparecían los que eran albañiles. Había un señor que se llamaba Crecencio Pérez, otros que se llamaban Carlos Santiago, José Domingo Acevedo, eran los que conocían la mano de obra. La autoridad y los pocos que estaban continuaron edificando con material de la región.

Me quedé recomendado con un tío —dice don Camilo— y mi papá después de cumplir se regresó al Rincón por su familia.

En el relato de la reconstrucción el orden es importante. Primero el trabajo comunitario y después la sorpresa de ver el caos donde antes hubo una casa y el trabajo realizado para traer de regreso esa casa.

Sin embargo, no debemos pensar que todo era coser y cantar. Y que el nuevo día brillaba igual de luminoso y prometedor para todos los recién reconcentrados. Por ejemplo, doña Chagua dice que su padre cuando regresó ya no quería trabajar. Tenía miedo de que al iniciar otra revolución perdiera nuevamente todo. Esto es muy importante, nos habla del trauma creado con ese movimiento. La pregunta es ¿por qué la gente no se ha recuperado de él? ¿Cuáles son las diferentes causas que lo mantienen? ¿Cómo se trasmite de padres a hijos? Hay preguntarle a doña Chagua.

El agente del Ministerio Público es el que tiene a cargo todo lo que es materia civil y de ahí las actas y el pleito, él resuelve. Y del juez es otra dedicación. Por eso el síndico tenía que ponerse de acuerdo con el agente y el presidente municipal con el juez para recibir instrucciones de cómo debían llevar su administración.

Por ejemplo, la aplicación de la justicia es diferenciada, en función de la personalidad del infractor y de las circunstancias del delito⁵⁰⁸. Me parece que este es el mecanismo —paradójico— que garantiza al interior de las comunidades la condición de igualdad entre sus miembros.

Este aspecto dificulta definir con claridad el perfil del derecho propio, pues cada comunidad define y ejecuta la ley de acuerdo a su propio criterio⁵⁰⁹; cada una determinará el tipo de faltas y las sanciones correspondientes.

Walter Ong señala a la homeostasis como algo muy característico de las culturas orales. Esto es, sociedades que viven intensamente un presente que tiende hacia el equilibrio, y para lograrlo es menester deshacerse de los recuerdos, palabras e instituciones que ya no responden a las necesidades de la experiencia actual ni a las proyecciones a futuro⁵¹⁰. En ocasiones, se piensa que es precisamente la homeostasis de estas culturas el factor que «detiene» en el tiempo su dinámica, situándolas «fuera» de la Historia. Nada más erróneo, creo yo. El proceso homeostático significa actualización permanente, porque son las situaciones reales, vividas, las que determinan los significados de las palabras y eventos, y esas mismas situaciones obligan a reorganizar temas y fórmulas, depurar viejas nociones inoperantes y a incorporar nuevas. En palabras de este autor: «La integridad del pasado está subordinada a la del presente... Claude Lévi-Strauss, T.O. Beidelman, Edmund Leach y otros han señalado que las tradiciones orales reflejan los valores culturales contemporáneos de una sociedad antes que una curiosidad ociosa acerca del pasado»⁵¹¹. Simple: cuando una regla deja de ser útil, queda descartada.

Uno de los lineamientos que se desprenden fácilmente de la ética comunitaria de reciprocidad, es el «propósito de hallar la solución que más beneficie a la colectividad como conjunto». Un ejemplo es la actuación de la autoridad con un infractor: en

⁵⁰⁸ Regino Montes, *idem.*, p. 9.

⁵⁰⁹ Fundación Comunalidad, A.C., et. al. (1999). Áreas Comunes Protegidas de la Sierra Norte de Oaxaca. Evaluación social e institucional. Guelatao de Juárez, Tlaxi Ke'niu ediciones, p. 30.

⁵¹⁰ Ong, *idem.*, p. 52 y 53.

⁵¹¹ Ong, *idem.*, p. 53 y 54. Las cursivas son mías.

ocasiones será preferible que esta persona pague una multa a la comunidad y así la beneficie, a que sea enviada a una prisión estatal o federal, con lo que se rompería el vínculo.

Adelfo Regino sugiere que acudamos al término jurídico de «justicia preventiva», para referimos a la vocación previsor del derecho propio de evitar conflictos en pos de lograr una más o menos armonía. Otros mecanismos que se anticipan a la comisión de delitos son de carácter disuasorio: la crítica y la vergüenza, muy efectivos si se recuerda que esta es una economía de prestigio; y el temor a recibir castigos sobrenaturales⁵¹².

¿Cuál es su finalidad? Se podría preguntar.

Floniberto Díaz viene al quite y contesta:

Se recurre a un sistema jurídico propio, cuyo objetivo fundamental es recuperar la armonía entre las partes y la paz consigo mismo para quien delinque⁵¹³.

Y Adelfo Regino agrega, especifica, para la región mixe, que con sus matices puede verificarse en otras partes de la Sierra, y nos proyecta nuevamente en los fundamentos de la comunidad, a saber, la premisa metafísica donde se tiene a la Tierra como Madre y fuente de vida; y el de la sobrenaturaleza de la naturaleza:

A la hora de hablar del derecho mixe deberíamos contemplar no únicamente lo que se refiere a la procuración de una convivencia pacífica entre las personas, sino también todo aquello que se encamina a la búsqueda de una relación armónica con el resto de la naturaleza.⁵¹⁴

Tan es cierto que en muchas comunidades la autoridad debe buscar la legitimidad o bien el aval de la divinidad para el correcto ejercicio del cargo⁵¹⁵.

⁵¹² Regino Montes, *idem.*, p. 8-9

⁵¹³ Díaz Gómez, *Derechos humanos...* p. 5.

⁵¹⁴ Regino Montes, *op. cit.* p. 7.

⁵¹⁵ *idem.*, p. 10.

Las finalidades del derecho propio se logran desplegando «formas directas de impartir justicia»⁵¹⁶, pero sobre todo, como señala Korsbaek, porque: «más que la distribución del poder en la comunidad», la lógica política de la sociedad serrana «es la distribución de la autoridad en la misma»; entendida la diferencia en los términos de Max Weber: el poder como capacidad de que otro haga lo que deseo y la autoridad como poder legítimado⁵¹⁷.

Una forma clave de cómo se da esta distribución de la autoridad está en la relación entre ciudadanía y territorio. En el derecho se establece claramente las reglas que rigen acceso, posesión, distribución de los bienes comunitarios, comenzando por la tierra, los bosques, el agua de los ríos.

Por una parte, se traduce en la posibilidad de adquirir tierras en el mercado interno, excluyente. Puede darse de dos formas básicas. Una, que al nuevo ciudadano se le reconozcan las propiedades familiares previas (de él o su pareja, en el caso de matrimonios exógenos), heredadas, y la opción de conservarlas, aumentarlas, repartirlas a los parientes o venderlas. O bien, para el ciudadano no nacido en el lugar, queda el adquirir o en algunos casos recibir de parte de la autoridad una propiedad asignada.

Por otra parte, las decisiones legales no las toma una sola persona, sino que se resuelve de manera colegiada, interviniendo los distintos miembros del cabildo y en ocasiones otros miembros de instancias consultivas como el Consejo de ancianos o bien la asamblea general. Esto nos habla del principio jurídico de Intervención y co-responsabilidad del conjunto social en la procuración de justicia. Puesto que todos los ciudadanos se involucran en la designación de las autoridades que habrán de juzgarlos, a diferencia del procedimiento nacional. En última instancia, se dijo, los diferendos podrán ser resueltos por la asamblea.

La justicia impartida en comunidad por lo general se hace de manera expedita, inmediata y sumaria. Además, sólo en casos extremos se dan las apelaciones, y ocurren cuando las situaciones son llevadas ante la asamblea⁵¹⁸.

⁵¹⁶ Martínez Luna, *Desarrollo...*, p. 15

⁵¹⁷ Korsbaek, *idem.*, p. 11.

⁵¹⁸ Regino Montes, *idem.*, p. 10

Un punto importante en el derecho propio son los requisitos de elegibilidad. Al contrario de lo que sucede dentro del sistema jurídico-político nacional, donde son los títulos universitarios, el capital económico y la red de intereses creadas en torno al puesto, los factores que determinan la elección de los funcionarios públicos; en la Sierra lo realmente importante es la experiencia de servicio dentro del escalafón de cargos, el compromiso y la responsabilidad mostrada hacia la vida comunitaria. Esta situación es totalmente válida para el periodo estudiado, pero se ha transformado en las últimas décadas al privilegiar en los nombramientos a personas que por sus títulos académicos — aunque no hubieran pasado antes por todos los cargos— suponen mayor capacidad de gestión con el exterior, en detrimento de las que sí han cumplido en tiempo y forma. Pero este aspecto tendrá que ser abordado en otra investigación.

Libre determinación

La región de la Sierra Norte de Oaxaca, y particularmente la Sierra Juárez, estaría organizada, según nuestro planteamiento, bajo el comportamiento de la comunalidad al interior y entre las comunidades. Es posible hablar de una unidad cultural basada en la propia diversidad tanto comunitaria, como sectorial y etno-lingüística. Recordemos que en ese espacio geográfico delimitado conviven comunidades *buini rixidza* del sector Rincón; los *Caa rxum* del sector Cajonos; y los *Bene liaj* del sector Ixtlán, por parte de los zapotecos. Pero también habita la Sierra el pueblo chinanteco en sus territorios. La Chinantla alta. Y allá están los *Ayuujk*, el pueblo mixe, que desde aquí sólo puedo identificarlo así, aunque seguramente ellos tendrán sus propias diferenciaciones sectoriales. Sin embargo, comparten una larga travesía y vecindad histórica, ecológica, con sus líos intercomunitarios e interregionales, comparten una actitud; y aunque es clara la diferencia de contenidos míticos —tomemos por caso el Rey Condoy de los mixes, quien aseguró la resistencia invicta frente al invasor europeo del Pueblo jamás conquistado—, podemos suponer que participan de un mismo núcleo duro cuyos arquetipos básicos son la Tierra y el Maíz.

Es una región étnica (serrana) de condición pluri-etno-lingüística. Donde la autonomía se practica en el espacio comunitario, en la medida que son las decisiones en

Asamblea las que norman y conducen las acciones del pueblo en sus actividades vitales, sobre todo las territoriales, que son las prácticas institucionalizadas que «parten» y rehacen al sedimento, al proyectarse hacia donde indica una idea de futuro, que de entrada plantea la permanencia, la perdurabilidad. Acciones, discursos y conocimientos, creencias y sentimientos que al realizarse desde lo cotidiano rehacen su sociedad una y otra vez, con la intención de que cambie, de que siga igual: una región configurada por diversos niveles de territorio que se hacen en esa tensión. Que, sabemos, no es un proceso autista sino de interacción, muchas veces conflictiva, también a esos distintos niveles de territorialidad (familiar, intercomunitario, intracomunitario, intersectorial, interregional).

Es decir, sería factible que se constituyera como región autónoma, o mejor, basada en la libre determinación, como podría desprenderse, por ejemplo, de los planteamientos de Héctor Díaz Polanco y la Asociación Nacional Indígena para la Autonomía (ANIPA)⁵¹⁹. Aunque cabe aclarar que varios de los líderes morales y políticos serranos difieren sustancialmente de ellos. Sin embargo: ¿qué quieren los serranos, las comunidades, los sectores?. Los mixes tienen su propio proceso de regionalización política, así que podemos limitarnos a pensar en la Sierra Juárez, o sea, los ex distritos de Ixtlán y Villa Alta. ¿Es posible, pero más importante aún, es necesario, deseable, una organización supracomunitaria, una estructura de autoridad regional? Hablo claro está de lo que en las comunidades sienten, piensan, dicen y anhelan, de lo que *ellas mismas creen* que necesitan. ¿Hay proyectos actualmente en esa dirección?, ¿Qué se está haciendo, quiénes, cuál será que imaginan?

La experiencia histórica que de algún modo trato de referir aquí nos habla de que al menos desde la Colonia la organización propia a niveles superiores a lo comunal sólo ha sido coyuntural. Las respuestas las darán los serranos en su interacción con este cada vez más comunicado y desinformado, globalizado y abismalmente diferenciado en lo local, sometido rabiosamente y en los mismos términos resistido, mundo pagano. Pues implica la revisión del pacto federal y el replanteamiento del Estado, o el establecimiento de una confederación, o Dios sabe qué cosa política nueva pueda surgir. Esto, entre otras

⁵¹⁹ Villoro, *idem*. 69.

cosas, porque las características de unidad en la diversidad que presenta la Sierra Juárez no son la regla en el país.

VIII. Nuevas voces 1930-36

Las bodas de Cristina

Ella sabe lo que el hombre espera
sin haberlo aprendido;
y Él encuentra sentido al enigma
que no le dejaba existir.
Santiago Auserón, Han caído los dos

El pan como mediador

A partir de 1930 ya es considerable la población —afirma don Camilo, sentado en el corredor de su casa. Tomamos un poco de agua— Hubo elementos nuevos, los viejitos de la revolución se terminaron y entraron personas más jóvenes a las administraciones municipales. Nombraban, además del presidente y el síndico, tres regidores y sus policías, por carecer de gente. Pero como le digo, ya había nuevos elementos para trabajar el campo, y para otros oficios. Como el de panadero.

En Ixtepeji el hacer pan es una labor con tradición. Se prepara marquesote, el pan amarillo, el de yema; pan para los distintos eventos que se extienden por todo el año y que tejen distintos tipos de relaciones; preparado para el consumo familiar en primera instancia, para la mesa diaria o para las fiestas. Para los intercambios entre familias, como parte de los arreglos entre dos personas para poderlo producir en tanto que una presta el horno y las instalaciones y la otra hace su pan, con sus propias materias primas,

con su propia leña y da una parte de los panes obtenidos luego de la jornada a la primer persona según lo acordado. Por supuesto para su venta dentro y fuera de la comunidad. Y para participar en las muchas guelaguetzas que se realizan entre la gente cercana.

Por ahora, veamos a Abelardo cuando le dice a Félix —autonombrado ni más ni menos que el *Chuparrecio*, mientras el primero mete cuidadosa y rápidamente el pan a cocer con una larga pala de madera y Félix acomoda el tablón con las piezas de masa preparada en el cuarto grande que es usado para mojar y amasar y colocar los tablonés de pan cocido o crudo, y que eventualmente fueron mis aposentos. Doña Soledad, esposa de Abelardo, originaria de San Matías Zoquiapam, se acerca desde la panadería hacia el horno, situado enfrente a unos metros, atravesando el patio de tierra amarilla, cargando otro tablón con tortas de masa dulce cubiertas de ajonjolí, que al sol tal vez brillan.—: Yo le hice el pan amarillo que llevó a la casa de la Cristina.

—Pus ya lo habían aceptado, contesta Félix.

Hablan de Miguel Gato, pero no del Miguel Gato *histórico*, real, sino de otro. De otra persona.

Principios de aproximación

Porque si ya fue aceptado ese Miguel Gato por la familia de una joven a la que, dadas las circunstancias del caso, llamaremos Cristina, podemos imaginar ese *ritual de lo habitual* en la primera mitad del siglo XX en Ixtepeji. Se mezclan las palabras de doña Chagua, doña Teresa Cucho, don Gerónimo, y de don murmullo, esa resonancia cotidiana del sedimento.

Porque si ya fue aceptado ese Miguel Gato quién sabe cuánto tiempo duró su espera y los oficios paternos para lograr la aceptación, cuánto tipo tiempo tuvo que pedirla. Hay casos dilatados, un año y medio transcurre entre la primera solicitud, el *abrir la puerta* del huehuete, y la boda, o podían llegar a ser tres como en el caso de don Gerónimo, que era reprendido por doña Chagua, su madrastra: ni que estuviera tan chula esa muchacha para que nos haga de ese modo.

—Lo de las bodas, eso sí fue caro. Valían caras las mujeres. Las iban a pedir los huehuetes de noche o de madrugada —cuenta doña Chagua.

De madrugada pegan la puerta

(toc toc)

El asunto es el envío de un *huehuete*, que en la comunidad ya tenía nombre. Es decir, el huehuete era por decirlo así un oficio ganado basándose en el prestigio. En los años 40 se habla de dos o tres en toda la comunidad. Él se encargaba de abrir la puerta. Era el primer acercamiento, el primer sondeo sobre la posibilidad de que las aspiraciones del futuro novio no fueran sólo sueños guajiros. El huehuete entraba a la casa y se dirigía a la mesa del altar familiar. Bajo las imágenes depositaba flores y prendía una cera con su listón blanco. Y se entrevistaba con los padres de la virtual novia. Piden perdón:

—Dispénseme que vine a su casa por palabra de fulano, que me mandó a ver qué cosa piensa, a ver qué cosa *usted* dice.

Aquel les pedía aceptaran la visita de los padres de enamorado, sin aclarar demasiado el asunto. Si hay voluntad ya ponen plazo de uno o dos meses después, nueve, seis. Se cumple el plazo y ya ponen otro.

Los plazos y las visitas

Cumplido el plazo los padres de ambos se encontraban en casa de la muchacha. Los de él llevaban mezcal o aguardiente y cigarrillos. Imaginemos un primer combate. Miradas, palabras cifradas, actitudes. Unos y otros se miden y tratan de saber lo que el otro quiere o está dispuesto a dar. Si de este escarceo la situación resulta desfavorable para el muchacho, sus padres no sacan los presentes que llevan para la ocasión y se van. No hay nada que hacer.

El novio no se aparece en las reuniones hasta el cabo de dos o tres plazos.

Si había al menos un poco de calidez, los padres del él compartían la bebida y fumaban. El sondeo continuaba. El asunto que los reunía era tocado tan sutil y

tangencialmente, que podría pensarse que a nadie interesaba. Pero el ambiente estaba tenso como la vela de un pequeño barco en la peor tempestad.

—Vamos a platicar con Cristina y ustedes pueden venir a ésta su pobre casa dentro de un mes.

Cumplido el plazo los padres de ambos se encontraban en casa de la muchacha. La costumbre indicaba que serían al menos cinco ocasiones similares.

—La muchacha aún no lo piensa bien.

Cumplido el plazo los padres de ambos se encontraban en casa de la muchacha. Y podía suceder que con todo y la Cristina que es la muchacha que lo piensa y piensa y aún. Se acabó. Nuestra pensadora a través de la voz de sus padres que tienen una cara de superioridad revuelta con pena ajena porque ay de ese muchacho pero mejor que busque otra ya que las hay rebonitas en el pueblo. Pero no hay boda con Cristina. O casos más dramáticos.

De la esperanza a la ruina

Es domingo de Pascua. Porque se acostumbraba que en día de fiesta se hicieran los pedimentos de muchacha para el casorio. Los padres de Eliseo, pariente de doña Chagua, van camino de otra Cristina para entrevistarse con sus padres. En el camino se encuentran con los padres de —llamémosle Alfonso— que también van a la casa de la misma otra Cristina para hablar con sus padres. Ambos pares de padres tenían fijado plazo para el mismo día. Ninguno de ellos sabía de las intenciones de los otros ni la de los padres de ella que es otra Cristina ni de la otra Cristina ni la de los esperanzados y ansiosos pretendientes.

El gato —otro gato distinto a Miguel Gato— que permanecía encerrado queda bajo la luz de un sorprendente reflector. Los padres platican y a nadie le agrada el asunto. Pero a todos les gustaría sacar el resultado victorioso para sus respectivos hijos.

Decíamos que los pretendientes estaban esperanzados. Hay una linda expresión para gente como ellos: *Abrigar esperanzas*. Las tenían entre sus brazos, las alimentaban, las cuidaban, como cuida su lengua el último sobreviviente de una tribu exterminada, pese a no tener más ya con quien platicar.

Así estaba Eliseo esa mañana y las que le precedieron. Pero al llegar sus padres y enterarse de los de Alfonso en esa calle rumbo a casa de la otra misma Cristina la esperanza murió, brutal, tristemente. Se convirtió en muina.

Dicen que la muina es enojo que se queda en el cuerpo. Álgebra de la ira retenida. Sangre en ebullición que se ensucia con un obstáculo, que es su misma causa, impidiéndole fluir. Rabia suspendida que se precipita en el centro de uno. Michael Kearney opina que:

La muina es un padecimiento psicogénico que suele ser a consecuencia de la rabia y la ira. El factor crucial de su formación es que no hay forma de desahogar la emoción experimentada. Sin deformar las creencias populares, podríamos decir que cuando se impide la expresión de una emoción negativa, esta se dirige al interior, a la propia persona con envidia o rabia (...) envenenan la sangre, que a su vez le envenena a uno el cuerpo y hace que se le hinche el corazón⁵²⁰.

Porque: muina + alimentos o bebidas = lo peor. Si uno tiene muina y come chilmore de huevo —que es salsa de huevo preparada en la chilmolera o molcajete y que hoy mantiene un alto prestigio por su sabor frente a las elaboraciones en licuadora— se vuelve loco. Igual con el chocolate.

Por eso, cuando Eliseo tomó el chocolate que había para desayunar ese domingo de Pascua sabía perfectamente lo que hacía al decir:

—Pus de una vez que me lleve la fregada.

Sus padres y hermanos prestaron poca atención al pobre. Luego éste se fue para el campo y allí le dieron unos ataques marca llorarás. Quedó tirado. Quienes lo encontraron dicen que estaba cerca del olvidado molino de trigo, ese que en una de sus piedras tiene grabado en año de 1874.

La otra Cristina se casó con Alfonso. La familia de él solía decir que Cristina la otra escogió a su hijo porque a Eliseo le daban ataques. La familia de Eliseo dice que la familia que formaron Alfonso y Cristina está realmente loca. Y que tienen conductas de

⁵²⁰ Kearney, *op. cit.* pp. 104

ese tipo. Lo cierto es que a Eliseo le comenzaron a dar ataques a menudo. Y lo acompañaron hasta el día de su muerte. Falta ver hasta qué punto el mote de «loco» para algunos miembros de esa familia⁵²¹ es compartido por el resto de la comunidad. Porque podría darse el caso que ese apodo sólo lo emplearan los familiares del infortunado Eliseo como resultado de las historias que se tejieron luego del incidente.

Hacer el gasto

Pero dejemos eso y pongamos que sí hubo voluntad y es aceptado el pretendiente. Entonces ya se ponen libras:

—La mamá de la muchacha pedirá dos libras o cuatro, pero libras. ¡Madre! —**exclama doña Chagua**— ¡van a hacer un gasto grande!. Si piden cuatro libras son cuatro piernas de cuche y cuatro guajolotes: esas son las libras que se van a dar de carne. O sea que la familia del novio tendrá que matar cuatro cuches para sacar una de cada uno.

(Ora sí que no sé —dice el dizque— si fue un error de doña Chagua o del que transcribió dizque, porque podría ser que para cuatro piernas fuera suficiente un puerco que no esté lisiado, pero tal vez se trata de que había que quitarle sólo una pierna a cuatro cuches como símbolo del total de carne que se consumirá.)

Pero si piden colación van a ser doce canastas con catalán, vino, aguardiente y mezcal, cigarros, pan dulce, resobado. Cada canasta llevará su plato de china con colación de dulces. Y si piden perrito dulce tal vez llevan dos.

⁵²¹ En Ixtepeji los apodos acompañan en al nombre de la persona en la mayoría de las veces, y con él identifican a una persona, pero también por extensión a distintos miembros de una familia o a toda; incluso, se puede dar el caso de que estas identificaciones se mantengan para una familia a lo largo de varias generaciones. Por lo general se trata de nombres de animales, pero también de cosas, como «manteca» o «carro». Una de las ventajas de estos apodos es que en los diálogos cotidianos la gente identifica inmediatamente y con precisión a la persona nombrada en la charla, evitando las preguntas sobre ¿qué Nacho García, el de los García de allá arriba o el que tiene sus terrenos por Las Salinas?.

El perrito dulce era un preparado de dulce con forma de perro. Hacen un dibujito de perrito sobre un plato. Me parece podemos ver ahí la persistente adaptación de un elemento ceremonial mesoamericano; conocida es la cría y consumo de pequeños perros en distintas culturas de esta amplia zona. Todavía a mitad del siglo XX la gente de Ixtepeji se casaba ofreciendo estos perritos —ya no de carne y hueso sino de dulce— durante la celebración del intercambio matrimonial, podemos decir que como parte del conjunto de símbolos que forman el sacrificio.

El hombre lleva la canasta y la mujer el plato con el perrito. Va el huehuate adelante para que les «enseñe» a dónde. Si son doce canastas serán doce platos también.

Como un mes antes van a dejar esas cosas a la casa de la novia. Cumplido esto ya se fija la fecha de la boda, cuando ya harán el gasto. *Porque las canastas y los perritos todavía no son gasto.* Se reparte en orden riguroso: a la madrina de bautizo de la muchacha le dan primero su canasta y su perrito dulce.

Toman, comen y reparten sus canastas entre la familia de la novia.

—Si la familia del novio es lista pues guarda algo para que despacio lo coman, pero si no, pues todo lo reparten. Y ya al mes hacen el *Fandango* —narra doña Chagua mientras remueve con una leñita la lumbré que comienza a hervir al café de la olla—Por eso a veces dicen: ¡hasta perro dulce ya comimos!. Y después a lo mejor se *destratan*. O sea que a pesar de comer perro dulce el casamiento aún no está seguro. Pero si ya fijan la fecha de la boda, pues compra el hombre su ropa, sus zapatos, su vela.

La boda

A las cuatro de la mañana del día de la boda van a la casa de la novia a tomar atole champurrado con medio pan y después se van a la iglesia, a pedir *shincú*, a pedir los chamacos para la nueva pareja, van las familias de ambos. E intercambian velitas: las doce velitas del hombre se las dan a la mamá de la novia y las doce de la novia a la mamá de él. Las prenden, se hincan, hacen Rosario y se van.

Amanece. Las familias vuelven de la iglesia a sus casas. En la de ella, comienzan a vestir a la novia. La boda será a las *nueve de la mañana en lunes*, invariablemente. No a cualquier hora, no cualquier día. ¿Por qué? Quién sabe. Era la costumbre.

—El hombre *se vestía con su calzón blanco, su camisa y una mascada roja o rosa: ya es novio*. Y la mujer *totalmente de blanco*.

Van a misa. Al terminar, en la puerta de la iglesia celebran un importante ritual: se toman respeto entre los padres de ambos.

—Puede que acuerden decirse consuegros o compadres. A ver qué voluntad tienen de decirse. Se dan respeto y abrazos. Van a casa de ella a tomar chocolate de agua y a comer guisado de pollo. Y seguir el fandango.

Aunque a Miguel Gato cuando todo salió bien con una de todas las Cristinas ya no le tocó así su boda porque es más reciente. Pero entonces sí. Una vez comiendo en la cocina salió la plática sobre el amor. Doña Teresa Cuche le preguntaba a doña Chagua que qué era el amor y esta respondía con poco entusiasmo pero siguiendo el juego que ella no sabía que era el amor que no lo conocía. Entonces doña Teresa entonó el estribillo de una vieja canción donde se decía que «el amor es sublime». Emocionada preguntó a Abelardo, a doña Soledad, a los que estábamos ahí, qué era «sublime». Y se reía. La plática derivó hacia las bodas, que en muchos sentidos es visto como algo exitoso, cuando se da y la pareja se casa de la mejor manera, en las mejores condiciones. Doña Chagua le preguntó a doña Teresa:

—¿Tú si comiste perrito dulce, verdad?

Y doña Teresa, riendo, cantó unas cuantas líneas de aquella inolvidable canción, de aquel amor...

Mujer con gracia

—Yo no soy una mujer de la Revolución. Mi mamá sí. Yo soy una mujer moderna⁵²².

⁵²² Antes de esa última frase nos contó algunas cosas. Mientras lavaba sus trastes, la cocina se llenó del sonido de tazones de barro que chocan entre ellos y contra el agua. Siempre el agua. Palabra que fluye, allá lejos casi lluvia, como esa que cayó el 27 de octubre de 1925 cuando doña Chagua nació.)

—¿Cuántos años tiene?

—77 ¿verdad? —contestó doña Chagua, luego de pensarlo un momento y fruncir el ceño y mirar hacia donde los años son sábanas borrosas secándose al sol. Casi le atina. Porque tiene 76. Eso fue hace unos años, ahora tiene 80. Norbert Elias señala que en una sociedad desarrollada —término por demás discutible— cualquiera tiene bien presente su edad (Eliás, 1998), lo que no sucede en sociedades como las serranas. Aquí, en efecto, se tiene más presente la fecha de nacimiento. A partir de ahí, sólo algunas fechas díameras. El tiempo de la vida será organizado por eventos indelebiles. En torno a la persona, la familia y dentro del nudo espacio-temporal de la comunidad. De ahí, dicho sea de paso, la diferencia en las respuestas que se encuentra un preguntón que desea fechar la historia de Ixtepeji. Ya Einstein y su Teoría de la relatividad. El sentido del tiempo es distinto según la estructura socio-cultural. Se encuentra uno fuera del feudo relojero. Leemos en Patricia Saffa: "La interpretación occidental sobre el tiempo y la historia se impone si la pensamos desde cierta perspectiva, la hegemónica; pero cambia si la relacionamos con la cotidianidad" (Saffa, 1993: 75). En aquel análisis, en éste síntesis. O ambos, sólo que con mayor énfasis según la sociedad. En Ixtepeji, y tal vez quede claro en este testimonio, no hay fechas. Ni siquiera en las cintas de grabadora que aguardan su transcripción con paciencia de pescador. Y en esa manera de concebir el tiempo a partir de lo cotidiano está la función primordial del ritual. La fiesta, por ejemplo. Al respecto nos dice Saffa: "En el tiempo cíclico no existe la idea de progreso. En el ritual se indica el tiempo, no se mide. Es un conjunto de indicadores temporales discontinuos. La función de la fiesta es ordenar el tiempo y ordenar la vida social. La misión de los ritos de pasaje, nos dice Leach, es marcar las etapas del ciclo de la vida humana. Sirven para cambiar el estatus de las personas. Esos ritos son en sí mismos unidades de tiempo" (Saffa, *Idem*: 72). Lo cual no significa que en este texto que Ixtepeji vive un delirio de tiempo cíclico exclusivamente. Me parece, y doña Chagua lo demuestra en su testimonio, que se viven diferentes temporalidades, de manera alternativa, yuxtapuesta, o mejor dicho, integrada de una manera más o menos armónica, más o menos conflictiva.

Pero ¿a qué se refería doña Chagua cuando se calificó de moderna? Es evidente que aludía a lo moderno como *nuevo*, en oposición a lo *viejo*. Y entre ambos la frontera de la revolución. Antes y después de ella. Gladis Lizama nos dice que "hacer la distinción entre qué es pasado y qué es presente es crucial en la concepción del tiempo. El límite o el punto de contacto entre estos dos opuestos es cultural e histórico. Esto es, las diversas sociedades tienen parámetros propios para establecer hasta dónde llega uno y dónde comienza el otro"⁵²³. Si uno pregunta a un Ixtepejano adulto sobre la historia de su comunidad, es casi seguro que hagan referencia a la lucha armada de 1912 y la destrucción del pueblo y el destierro. De antes, los datos más próximos son los relacionados con la Conquista española y de los míticos tiempos de la fundación. Quiero decir, como referencias comunes y generalizadas. La era moderna, pues, inicia después del limbo del destierro. De ahí, se puede establecer otro límite: la construcción de la carretera. Doña Chagua y muchos de los compas comparten esa división. El tiempo de a pie y el del autobús. Nuevamente el antes y el ahora.

(Terminó la entrevista.

Y doña Chagua baja la mirada, desgranando su maíz.)

La escolarización de la Sierra

Tengo ciertas reservas para asociar al *telpochcalli* y al *calmécac* prehispánicos con los conceptos de «escuela» y «educación», por las implicaciones estrictamente modernas de los términos. En la Nueva España la iglesia católica instaló casas curatales, «donde siguiendo las costumbres antiguas los hijos de los principales acudían a ellas para aprender castellano, el latín y la religión»⁵²³, aunque esto no fuera propiamente «educación», ya que esta palabra fue usada por primera vez en francés en 1498, y hacia 1632 Lope de Vega todavía se refiere a la educación como a una cosa novedosa⁵²⁴. Y sabemos que sin un nombre la cosa no puede existir como tal. En la Sierra, además, se utilizó la enseñanza de los cantos litúrgicos o *cantería*, como vehículo para el adoctrinamiento, además de la formación de grupos corales e intérpretes del órgano, «de los que en Ixtlán se tuvieron hasta dos en el siglo XVII»⁵²⁵. La música como instrumento de colonización. Leo en la prensa de hoy:

...de los relatos que ofrecen los primeros cronistas se desprende que la música sirvió como potente recurso para la enseñanza del castellano, para introducir a los indígenas en los principios de la doctrina cristiana y, en suma, para transmitir la cosmovisión del viejo continente⁵²⁶.

Y dentro de esa «cosmovisión» una idea que rápidamente se convirtió en certeza para principios del siglo XVII: «la idea de que el hombre nacía incompetente para la

⁵²³ Pérez García, t. I, p. 385.

⁵²⁴ Illich, Ivan, 1973, *La sociedad desescolarizada*, Barcelona, Barral, p. 112

⁵²⁵ Pérez García, t. I, p. 386

⁵²⁶ Aguilar Loya, Sandra, (2003), «Sincretismo», *El Financiero*, 22 de octubre, México, p.

sociedad si no se le proporcionaba "educación"»⁵²⁷. Esta estupidez primordial era innegable, a los ojos de los misioneros, entre los habitantes del Nuevo Mundo. Al igual que muchos, el fraile Mendieta veía en los nativos virtudes edénicas, inmaculadas, a comparación de la corrupta Europa. Los indios eran puros y si quedaban al cuidado exclusivo y estricto de los clérigos, aquellos alcanzarían la perfección. Tal era la visión providencial de una parte de los conquistadores: realizar en esta América pagana el Reino anunciado por Dios en las Escrituras:

Nuestro Señor Dios no descubrió este mundo de las Indias, ni los puso en manos de nuestros Reyes de Castilla para llevar oro y plata de aquí a España, *sino para cultivar y granjear las minas de tantas ánimas como se han perdido y pierden por no hacer caso de esta espiritual granjería que el mismo Dios vino a ejercitar en el mundo...*⁵²⁸

Como parte de la construcción de un improbable Estado nación moderno, homogéneo, en México luego de la guerra de Independencia se decretó en 1833 la creación de la educación pública bajo la óptica del liberalismo⁵²⁹. Y es bajo la gobernatura de Benito Juárez, en 1849, que se instala en la Sierra la primera escuela de tipo municipal en Ixtlán. A partir de entonces, nos dice Rosendo Pérez, distintas comunidades fueron abriendo su propia escuela en la medida de sus posibilidades, puesto que el gobierno no podía hacerse cargo, como Ixtepeji, que desde mediados del siglo XIX contó con escuela para niños y niñas⁵³⁰. Para 1883 había en el distrito de Ixtlán trece escuelas de niños y tres de niñas. La clasificación de las escuelas para finales de esa década nos puede dar una idea de la importancia política que algunas comunidades tenían. Los planteles estaban divididos en tres tipos: los de Ixtlán eran de primera; los de Ixtepeji, Guelatao, Capulalpam y San Pedro Nolasco de segunda; y los de Cinco Señores, Teococuilco, Lachatao, Jaltianguis, Zoquiapan, Analco, Macuilianguis, y seis

⁵²⁷ Illich, 1973, p. 112

⁵²⁸ Cfr., Florescano, 1999b, p. 286, las cursivas son mías.

⁵²⁹ Solana, Fernando, et al., 1999, *Historia de la educación pública en México*, México, FCE, p. 1.

⁵³⁰ Pérez García, Idem., t. I, p. 183.

más de tercera. Para 1910 se dice que en el distrito funcionaban 38 escuelas, con una matrícula de 1748 alumnos de ambos sexos⁵³¹. La escuela como instrumento básico en la construcción de la Cultura Nacional; organizador y legitimador de las relaciones asimétricas de poder, puesto que para el inicio de la rebelión había en Ixtepeji una «clase culta», educada en Oaxaca, que por supuesto no apoyaron a los alzados ni fueron consignados. Para don Rosendo Pérez esa fue una de las razones de la derrota ixtepejana:

En el movimiento armado que organizaron en 1912 fracasaron por falta de intelectuales y hombres capacitados para una empresa de esta índole; sobraron combatientes valerosos, pero faltó dirección político militar.⁵³²

El movimiento armado iniciado en 1912 dislocó el sistema escolar, impidiendo su funcionamiento. Según Rosendo Pérez, después de 1914 algunas comunidades como Ixtlán, Lachatao, Yavesía, Macuiltianguis y Yólox abren pequeñas, y «deficientes por la inseguridad de pagos», escuelas sostenidas precariamente por ellas mismas. Esta precariedad nos hace tomar por casi cierta la afirmación del maestro Florencio Cruz: «En la región no funcionaron escuelas de ninguna categoría durante el movimiento, sin embargo, hubo ferviente deseo de saber, por lo menos leer y escribir»⁵³³. Para 1918 en Lachatao ya funcionaba nuevamente la escuela para niños, puesto que a las niñas las atendían en la ciudad de Oaxaca. Y en 1921 llega a esta comunidad un maestro normalista para dirigir la escuela. Esta noticia, dicen, corrió rápidamente por la región atrayendo a padres de familia de otras comunidades que llevaron a inscribir a sus hijos⁵³⁴. En 1922 se instala la primer escuela rural federal en Teococuilco. Y finalmente, en 1923 establecieron la primera escuela en Ixtepeji.

⁵³¹ Pérez García, t. I, p. 385-387

⁵³² Pérez García, t. I, p. 183.

⁵³³ Cruz Cruz, Florencio, 1987. «El maestro rural en la historia de la educación mexicana», en *Los maestros y la cultura nacional, 1920-1952*, vol. 5, México, SEP/Museo Nacional de Culturas Populares, p. 155.

⁵³⁴ Cruz Cruz, *idem.*, p. 156

Chamacos

En 1924, como ya dije, nombraron presidente municipal a mi padre Francisco León Avendaño —nos relata don Camilo. Tuvo que obedecer y se vino y me dice: ora si mijo, ya tienes edad y nos vamos para el pueblo porque ya hay escuela.

Cuando era yo chamaca jugaba, pues —cuenta doña Chagua—. Mi papá me quería y me consentía jugar. Luego él me trajo de la escuela, porque entré a los doce años pero nomás estuve un año porque no aprendía.

Me gustaba más el trabajo de la cocina. Porque los maestros no exigían como ahora. Entonces, si queríamos ibanos, sino, no ibanos. Y se enfermó mi mamá y mi papá y pus no seguí la escuela. Mejor me fui a la casa a moler, pa que comieran mis hermanos. Eran tres que tuve. Y me gustó moler.

La escuela estaba donde está ahora el auditorio. Era de paredes de adobe. Estuve con una maestra que se llamó Soledad Juárez. En tercer año me cambió con un maestro de nombre Darío.

Vivíamos allá en el monte, por La Cumbre. Para entonces ya habían regresado varios acá a Ixtepeji. Y cuando me casé con mi difunto marido nos venimos a vivir a esta casa, aquí en Ixtepeji. Pero no me hallaba yo. Me entadaba y a cada rato mejor me iba para mi casa que estaba, como le dije, en el monte.

El difunto mi abuelo —relata don Daniel León— se llevaba mucho con los señores Bernardo, Fidel Mora León. Mi abuelo tenía como tres yuntas y yo ya podía trabajar con el arado. Él tenía un terreno por allá, por el río, y me gustaba ir a trabajarlo. Gerónimo, entonces estaba chiquillo, y uno de sus hermanitos iban por ahí a traer leña o a bañarse al río. Y les gustaba estar conmigo, dando vueltas alrededor de la yunta. Por eso se dieron cuenta del nombre de los bueyes que teníamos: uno era Noble y el otro Caballero.

—¡Céjate, Caballero!. ¡Bájate, Noble!. ¡Arriba Caballero!. Les picaba yo a los animales y risa les daba a los chiquillos. Por eso se acuerda Gerónimo...

Fuí a trabajarle a su abuelo de Gerónimo de mozo. Estaba yo chamaco. Una yunta agarraba mi papá y yo uncía otra y así me iba, a ganarme unos que otros centavitos, para ayudar ahí en la casa. No dejé de ayudar a mis padres.

En la escuela no nos exigían mucho —asegura don Daniel—. El director se daba cuenta de que éramos pobres y nos daba permiso para ir a trabajar. Casi dos años estuve yendo a la escuela, por eso medio-medio aprendí a leer y a escribir. Algo aprendí. Después, cuando anduve de brasero recogía cualquier periódico, revista que encontraba y lo comenzaba a estudiar. Y así comencé a desarrollar el pensamiento, platicando con los compañeros. Se distrae uno, cambia uno.

De niño me acercaba donde los mayores se reunían, por ejemplo, cuando capaban a los toritos para las yuntas. Ahí me acuerdo que platicaban de los tiempos de la revolución, de la consignación en los estados del norte, de los combates. De Pancho Villa. Y me decía: ¡cuándo será que me iré a conocer por allá!. Tenía curiosidad y ganas de conocer otras tierras, como aquellas personas mayores...

En 1930, 31, construyeron un edificio donde está el palacio ahorita, un local muy especial, donde terminé el cuarto año —relata don Camilo— Para esas fechas llegó un maestro llamado Pedro Jiménez, de Yahuiche. Era buen maestro de acuerdo con el método de aquel tiempo. Tuvimos un poquito de cada cosa, sobre la historia del país, sobre la vegetación, los animales...

Entonces ingresé a la escuela nocturna en 1930, había un maestro que ampliaba la enseñanza. Hasta llegar en 1935 a concluir como quien dice el sexto año. Entré luego a cumplir las obligaciones ciudadanas.

Todos los que asistimos a esas clases nocturnas y llegamos a sexto grado fuimos los que desempeñaron cargos, personas adultas de 30 o 35 años. Era un derecho, una libertad ir a esas clases. Nos daba dos horas de clase de las 6 a las 8. De esa manera pudimos tener un poquito de preparación y así hubo más personal para desempeñar los cargos.

Teníamos nuestro pozo de agua —era voz y ahora escritura, habla doña Francisca. Nada de desinfectar. Ni problemas de contaminación. En ese entonces del pozo directo al vaso. Para tomar.

Vivíamos en La Parada. Llovía y era una preciosidad. Nos quitábamos los huarachitos y caminábamos por las zanjas que formaba el agua. Bajaba el agua del cerrito de noche y día.

Empezaba en febrero. Nuestros papás decían: «son las primeras lluvias para que los campesinos de tierra fría empiecen a sembrar». Los de tierra caliente no porque ellos empezaban hasta junio. Los de tierra caliente son los terrenos que están cerca del pueblo y los de tierra fría, los ranchos. Recogían buena cosecha. Recogía sacos de trigo, que eran sacos grandes hechos con petates. Guardaban el trigo de la cosecha de un año hasta el siguiente año. Es decir, cuando ya tenían segura la cosecha del año vendían el trigo guardado del año anterior. No se picaba.

Había como 12 alumnos en el tiempo que yo estudié la primaria —otra vez don Camilo— Recuerdo con cariño al maestro Ernesto García Rojas.

Entonces los maestros trabajaban dos turnos. De las 9 a las 12 y de la 1 a las 5 de la tarde. Eran sólo clases prácticas, porque era leer el libro, hacer el resumen y escribir la lección para conocer la caligrafía del estudiante. A fin de año nombraba un grupo de ciudadanos, personas mayores, para que formaran el jurado calificador. Juzgaban el adelanto y la preparación de cada uno. Ellos decidían si el niño debía repetir el año por no presentar buen examen. Yo estaba muy puntual. No sé por qué le tomé mucho interés a la escuela y desde que empecé el primer año inmediatamente terminé y me sujeté a las normas de la escuela.

Conocer la ortografía para ver donde cave el punto el acento el guion y los signos ke es el de interrogacion y el de admiracion, Oliveira

Porque nos enseñaron la manera correcta de leer y escribir, para no echarse sobre el pupitre. También para leer a una cierta distancia el libro.

Y siempre, cuando uno lee, el dedo pulgar ya debe estar listo para dar vuelta a la página...

Seguí en la escuela, pero entonces nada más las clases eran hasta cuarto año, como primaria. Terminé el cuarto año pero me inspiraba estudiar.

El maestro quedó muy contento con la dedicación que mostré y le dijo a mi papá que podrían gestionarme una beca para seguir estudiando. Pero los padres no le daban importancia a la enseñanza.

—No maestro, suficiente es con lo que ya sabe el chamaco. Ahí tengo mi yunta y éste se va a poner a trabajar en el campo. Con eso tiene. No va a ser abogado no va a ser nada. Éste va a ser un servidor del pueblo y con eso tiene para resolver un problema ante un cargo que le den. Hasta ahí. Lo que debe hacer es trabajar porque la dedicación de uno es el campo, ¿a qué va a emigrar? ¡Si aquí hay trabajo para poder vivir! Ese era el lema de los viejitos antes —afirma enfático don Camilo y continúa con los argumentos de su padre— Ya tengo bestias, ya tengo yuntas, tengo terreno. Entonces mis hijos lo que van a hacer es trabajar.

¡Pobres de mis hermanos! Ellos no tuvieron escuela porque su tiempo les tocó en la Revolución. Fui el único en ir a la escuela.

Los juegos

La Danza

Era pura travesura —confiesa con alegría don Camilo al recordar sus primeros años—, totalmente rústico, porque no había cómo distraerse, estando ahí en Teotlasco no había otros medios porque eran pueblos completamente atrasados los del Rincón. Allá hubo muchas danzas, y nos gustaba ir a las fiestas de los pueblos a verlas, porque de Villa Alta les llegaban unos maestros. Ellos, los de esos pueblos, no sufrieron percances durante la Revolución.

El nuevo juego de pelota

El básquetbol, deporte declaradamente favorito en la región, fue introducido a las comunidades por los maestros rurales en esta segunda década del siglo XX. Para el caso de la comunidad de Lachatao, algunos padres de familia se quejaron y se opusieron a que sus hijos fueran educados bajo la orientación de una «escuela activa»:

No nos parece que los hijos anden con sus maestros fuera de las aulas perdiendo el tiempo, los hemos mandado a estudiar, no para trabajar: para trabajos, nosotros les vamos a enseñar cómo se siembra el maíz, la papa, el frijol; de yerbas, ellos conocen la mostaza, el berro, el quintonil...

Y encima de eso o por eso mismo:

...tampoco nos gusta verlos con *la bolota en las manos*, qué mal se ven; para juegos, tienen guantes de la pelota mixteca, el trompo, el seco...”
(El seco es un juego regional en el cual se arrea sobre el piso un bloque de madera del tamaño de una esfera de billar, con un mazo natural del tamaño de un bastón, hacia una meta convenida con anticipación. El juego se desarrolla en la calle, por equipos sin importar el número de integrantes; un equipo arrea hacia la meta y otro en sentido contrario).⁵³⁵

La oferta de la bolota en las manos fue, al menos en Lachatao, básquetbol, voleibol y béisbol.

Sabemos que el que *prendió* a nivel regional y estatal fue el primero. Aunque no se refiere en especial a la Sierra, el siguiente relato sería el de un caso típico del inicio de la práctica de este deporte en Oaxaca:

El maestro Enrique reunió a los jóvenes de la comunidad, les platicó del deporte y los entusiasmó para que hicieran una cancha de básquetbol.

⁵³⁵ Cruz Cruz, *op. cit.*, p. 157

Escogieron el terreno, unos jóvenes fueron al campo a seleccionar y cortar los postes para los tableros, otros consiguieron unas tablas y unos clavos. Retorcieron unos fierros viejos e improvisaron los aros, apenas sostenidos con refuerzos por todos lados.³³⁶

Prendió en el sentido vegetal del término. En la actualidad, mañana para ser precisos, se juega la final del certamen deportivo más importante de la Sierra Norte: la Copa "Benito Juárez", de básquetbol, donde acuden equipos de los tres grupos étnicos de la región: desde Totontepec, mixe, pasando Xiacuí, Macuiltanguis o Lalopa, hasta Santiago Comaltepec o Yólox de allá de la Chinantla alta, los equipos *rigurosamente* serranos³³⁷ sudan la pelota y el alma toda muscular por ganar el caro y prestigioso trofeo.

Primer amor

Doña Chagua nos cuenta: tenía 14 años cuando comencé con aquel novio, Fermín. Él tenía 16. Éramos inocentes. No sabíamos chingaderas. Me cuidó, me respetó. Yo también lo respeté y me gustaba platicar con él.

Tres años fuimos novios.

Entré a la escuela a los 12 años. Cuando tenía 14 fue cuando ya iba por mí a la casa para acompañarme a la primaria y cuando salía de las clases otra vuelta me acompañaba a mi casa. Por eso un maestro me regañaba. Y un día me pegó con una regla en mi cabeza:

—¡Para eso sí estás lista, pero no para tus lecciones, eso sí no puedes!, me dijo, y que me pega. Y ya no fui a la escuela. Me enojé: violenta era yo. Y ahora echo malaya: si hubiera seguido habría aprendido a leer, a escribir. Pero como no fui, ahora quedé de burra.

³³⁶ Robledo Santiago, Edgar (1987). "El maestro rural en la historia de la educación mexicana", en *Los maestros y la cultura nacional, 1920-1952*, p. 112.

³³⁷ Los jugadores deben presentar su acta de nacimiento donde quede claro que es originario de alguna comunidad de la Sierra Norte, nacido ahí o en otro sitio pero de padres serranos. Eso sí: de vez en cuando no falta el *cochirul*.

Los cargos y la escuela

Entre la educación escolar de antes y la de ahora hay ventajas y desventajas —advierte don Camilo—. Entonces era una enseñanza muy práctica. La caligrafía y la aritmética nos sirvió para cumplir con los cargos de servicio en el pueblo. Ahorita ya están enseñando con aparatos como la sumadora. Ya no es aquello de a puño hacer los escritos. Del 30 al 50 los archivos son de pura manuscrita. Los nacimientos, fallecimientos, los matrimonios. Ya muy después, en el 60 entró la máquina. Todos los que llegaron entonces a la secretaría municipal usaron la máquina.

Al desempeñar un cargo tenía uno que ponerse a las órdenes de los empleados del gobierno. Que el agente del ministerio público, que el juez. Tenía uno que funcionar bien de acuerdo a la preparación que ya teníamos para poder servir y llevar los cargos como conviene. La enseñanza que tuvimos fue la base para poder desempeñar los cargos.

En 1935 ya había gente suficiente para nombrar el cabildo completo con sus 5 regidores, policías, comandantes, además del presidente, síndico y alcalde.

Sin menospreciar, fue una enseñanza práctica, especial, para la clase baja. Ya después, con profesión es distinto para cumplir un cargo, se funda bastante con la ley y el conocimiento de la Constitución.

Provisionalmente diremos en este ensayo que la escuela, como en el resto del mundo, ha servido para consolidar una improbable Cultura Nacional, y un Estado moderno; improbable porque, como en el caso de México, se funda en un principio de homogeneización y desconoce la diversidad cultural y las propuestas que ahí se cuecen, y sigue en cambio esa vocación imitativa de lo «occidental» tan característica de los espíritus dominados. Y que en la Sierra ha tenido diversas consecuencias: la proscripción del uso de la lengua zapoteca —básicamente, porque los pueblos de habla mixe y chinanteca serranos sufrieron en menor medida esta brutal e ignorante política integracionista— en algunas comunidades, sobre todo las del sector Ixtlán; la

imposibilidad que el conocimiento propio y su investigación tengan en esos espacios escolares otra manera de recrearse y sistematizarse; y otras.

Sin embargo, atendiendo a los testimonios presentados arriba, podemos afirmar que para el periodo estudiado la escuela no se convirtió en un fuerte atractivo para muchos porque se ubicaba fuera de las necesidades sentidas, del ritmo y manejo del tiempo cotidiano, del trabajo acostumbrado, indispensable. La escuela no se convirtió en un instrumento de estratificación social y prestigio al interior de Ixtepeji pues tenía menos valor frente a las necesidades del trabajo diario y al conocimiento directo y vital que en este se construía.

Y en estas condiciones, la imposición del sistema educativo oficial fue visto más bien como una herramienta que era posible usar para el desempeño de los servicios comunitarios. Que los padres evitaran que sus hijos siguieran estudiando puede mirarse entonces como una estrategia que asegurara el arraigo para el cumplimiento de los cargos y el trabajo del campo; y por lo tanto, de la comunidad.

Carboncito

Cuenta doña Chagua:

—Vendíamos carboncito, vendíamos membrillo, durazno, cuando ya estaba muchacha. Mi mamá tenía una huerta allá rumbo al Cebollal y de ahí llevábamos nuestra mercancía hasta Oaxaca, a pie, con nuestros burritos. Se hacían tres días. Primero en San Agustín se vendía el membrillo y ya hacíamos nuestros centavitos. Luego en Oaxaca comprábamos nuestras cositas. Nos íbamos el jueves y hasta el domingo regresábamos.

Para hacer el carbón cortábamos leña y se ponía un hornito con pura leña. Se tapaba con hojas. Ya le ponían tierra y le prendían lumbre. Y salía el carbón. Había de ocho días, de diez. Es lo que tardaba en hacerse. Luego mi papá lo iba a vender a Oaxaca. A pie porque no había carretera como ora, no había camión.

Además, iba a trabajar mi papá de ajeno. Le pagaban 50 centavos al día por pizcar o a ver qué cosa. Pero sí rendía porque las cosas las vendían de a centavo. Dos de café, tres de panela. Pero panela grande. No como ahora que pura azúcar.

Unos años después nos venimos de La Cumbre para acá en el pueblo de Ixtepeji. Mi papá compuso la casa porque la habían quemado los *chatagüños*, esos de Latuvi, por lo de la Revolución. Ya agarramos nuestros terrenos y nos pusimos a trabajar. Tuvimos vacas, tuvimos burros caballos yeguas, toros. Pero se acabaron. Como ya estamos viejos. Como no se lograron. Pero así te digo: pura pobreza, pues, triste⁵³⁸.

Porque antes de la carretera no había trabajo —dice don Pío—. Nomás vendíamos nuestro carbón, caminando de a pie, yo desde el rancho que está del otro lado, en la loma que está camino a San Pedro. Salíamos alrededor

⁵³⁸ En esta era moderna, la de a pie, más cercana al regreso y a la revolución, está con firmeza relacionada a la precariedad. *Pura pobreza, pues*, dice doña Chagua. Y hablan con melancólico orgullo de la riqueza anterior. Acertadamente Keamey escribe que "los de Ixtepeji señalan las viejas minas, y las impresionantes ruinas prehispánicas y otras riquezas del pasado, como evidencia de cuando estaban mejor las cosas en otros tiempos y lo mal que están ahora"⁹⁶; a lo que habría de agregarse recuerdos de mejores cosechas y mayor diversidad de frutales, hoy prácticamente inexistente. Sin embargo, resulta paradójico que la precariedad —en la era de a pie y de falta de servicios públicos como escuelas y centros de salud con calidad, electricidad, etc.— sea contemporánea con esa riqueza natural. La primera etapa moderna es el tiempo del hambre, fresca en la memoria de las personas mayores. Ésta coincidió con la escasez a nivel nacional de granos, agudizada aquí por el caos del primer nuevo tiempo. Como una lente cóncava el borde cultural que implicó la carretera invirtió la situación y los juicios: la era del autobús se percibe como un progreso: ahora todo es más fácil, hay servicios de todo tipo, si no en Ixtepeji, sí en Guelatao, Oaxaca o Ixtlán. Pero salvo el bosque —"aprovechado de manera sustentable"— los cultivos son menores y, como se dijo, los membrillos, la perita, el perón y la pera, los duraznos y todos los frutales que antes de la carretera eran comerciables ya no lo son porque no hay mas.

Y la imagino en su casa en el monte, cerca de La Cumbre, ranchería de Ixtepeji, ora si que con las manos en la masa y el comal a un lado, caliente, listo para la tortilla. Tortillas que serán las que los tojolabales llamarían *tojol*, que como nos informa Carlos Lenkersdorf podría ser traducido —aunque con una pérdida de sentido irreparable— como verdadera.^{4b} Una tortilla recién salida del comal, calentita, propicia, en la plenitud de sus cualidades, en su máxima posibilidad. En esa cosmovisión donde no hay objetos, similar a la que organizaba el pensamiento y la acción de doña Chagua y sus contemporáneos y que subyace en los nuestros. Me refiero a zapotecos, chinantecos y mixes de la sierra. Ya Bonfil Batalla^{5b} y Enrique Florescano^{6b} —entre otros— advirtieron que la matriz cultural mesoamericana es compartida por la mayoría de los que vivimos en ese espacio.

de las 11 de la noche hasta Oaxaca de una sola jornada. Llegábamos a la ciudad a los 8 o 9 de la mañana con nuestros animalitos, nuestros burritos, con la carga de carbón. ¿A cómo vendíamos nuestro carbón? A \$3.50 y \$4.00 la carga. Eso fue ya en 1950.

Entreverados

Secuencia inicial: Abierta la toma: don Fidel Mora León camina con un niño, que años después será llamado don Gerónimo, rumbo a Ixtlán por la vereda. Caminan junto a ellos tres machos mulares y un caballo. Bien cargados por la mañana. Salieron de Ixtepeji y tienen planeado llegar al sector Rincón de la Sierra —aunque eso no se vea en la escena. A la galera que hay en la comunidad de Yagavila llevan loza pan jabón chile guajillo ajo petates cebolla jitomate sal petróleo. La última vez incluso llevaron un toro que allá en el Rincón mataron⁵³⁹. «Dos Amieros» (como título, en letras pequeñas que perforan el encino y las montañas iluminadas por el sol que de las diez de la mañana...) Todo salvo el pan y el toro lo traen de Oaxaca. Van y vienen. Es 1935.

(¿Tal vez como voz en off?:)

La economía de subsistencia en el *Llano de la Laguna* está basada, en primera instancia, en el sistema milpa —realizada principalmente por el padre y los hijos varones y complementada con el trabajo de las mujeres— y la producción y comercio de frutales, flores y carbón...

(Evidentemente si esto fuera un video, usted escucharía lo que ahora lee y vería lindas panorámicas de montañas y rostros y gente trabajando y todo aquello que, sin caer en burdas ilustraciones, contrapuntee lo que se escucha [además, hay música de la banda de Tlahuitoltepec] como me parece sugería S. Eisenstein.)

⁵³⁹ Tyrnania (1992) registra que a Santa Cruz Yagavila los amieros de Ixtepeji: «semanalmente traían también un toro en pie para sacrificarlo y vender la carne en la comunidad». *Yagavila. Un ensayo en ecología cultural*. México, UAM-Iztapalapa. p. 306

...Éste último, representativo de Ixtepeji. Hay una clara división del trabajo a partir del sexo: el hombre trabaja la tierra, produce el carbón y comercializa con el sector serrano conocido como El Rincón. Doña Chagua colectaba la fruta, las flores y las comercializaba en Oaxaca. En ambos lugares el objetivo era hacerse de lo necesario que no se producen en la región. Resulta llamativo que son El Rincón y Oaxaca los lugares predilectos para el intercambio a pesar de su lejanía. No es común escuchar referencias de comercio con las comunidades cercanas. Con riesgo de cometer una barbaridad — temporal, espero— puedo afirmar que esta situación se debe al deseo de permanecer al margen de sus vecinos, puesto que a pesar del retorno luego del exilio, las heridas aún estaban abiertas. Evidentemente, resultaba más provechoso comerciar en Oaxaca puesto que ahí estaba el dinero. Sin embargo, otras comunidades productoras de frutales, como la cercana San Juan Chicomezuchil, tienen por tradición vender sus productos frutales y de hortaliza en las inmediaciones. La relación con aquellos dos sitios (El Rincón y la ciudad de Oaxaca) por parte de Ixtepeji va más allá del mero comercio. Cuando la expulsión muchas mujeres y hombres que lograron evitar la consignación migraron al Rincón y allá se establecieron de manera permanente. Otros, como don Francisco León, papá de don Camilo, al volver a la Sierra Juárez prefirió ir a Teotlasco, comunidad del Rincón del ex distrito de Ixtlán, que buscar refugio en comunidades del sector Sierra o en el sector Cajonos. En un momento de crítico de su vida, doña Chagua buscó refugio también allá.

La sobrevivencia de una familia ixtepejana, pues, se lograba (y se logra) diversificando las actividades. La panadería, como dijimos, es una de las más importantes, en términos alimenticios al ser pieza importante de la dieta familiar y de otras del pueblo y de otros pueblos, lográndose un pequeño ingreso monetario que contribuye, junto con el ingreso de otras actividades, a cubrir las necesidades de efectivo, además, dijimos, de las relaciones sociales que reproduce y genera.

Ahora bien, desde donde nosotros vemos las figuras de los dos arrieros quedan enmarcadas por la iglesia de Ixtepeji. El arriero era una de las ocupaciones distintivas de Ixtepeji. Sucede en la primer mitad del siglo XX y desde mucho antes. Van a la rinconada a intercambiar sus mercancías por café, que luego venderán en Oaxaca para comprar y

continuar ese comercio. Aunque los rinconeros también van a Oaxaca a vender su café y a comprar lo que no producen. Para ellos el bajar a la ciudad les lleva tres días. Para los Arrieros de Ixtepeji —y aquí uno de nuestros protagonistas saca su pañuelo y seca su frente— serán cinco horas a Guelatao, ocho a Tepanzacoalco y otras cinco a Yagavila. Total dieciocho. Allá en la galera de Yagavila dejarán sus bestias y cargarán lo que puedan en su espalda hasta Teotlasco. Quién sabe cómo se entera la gente de su llegada pero al ratito ya se acerca. Cambian cuatro piezas de pan por una libra de café pergamino seco. El intercambio de ollas es según el tamaño. De a cuatro libras, de a cinco. El petate seis libras. La gente compra y le dice al arriero: «Ai vas a la casa por tu café». Y el niño le acerca una libreta a su papá donde apunta los objetos que el rinconero se lleva y a los dos o tres días irá a cobrarle a su casa.

Los arrieros eran una vía de intercambio entre diferentes ecosistemas, pero no la única. El comercio se da en los mercados de Ixtlán y Natividad, en esta parte de la Sierra Juárez. En el periodo estudiado como se ha visto, el de Natividad, gracias a la bonanza de la explotación minera, es el más importante, porque reúne gente que viene de otros sectores de la Sierra para abastecer al numeroso grupo de mineros. Pero entre las comunidades cercanas es una práctica normal el intercambio. Guelatao, por ejemplo, surte de comales, fruta y verdura a sus vecinos. Muchas mujeres de Ixtepeji hacen un pan esponjoso, que se deshace en la boca luego luego, llamado *marquesote*. Lo cambian por dinero o fruta en San Pedro, San Juan...

Allá en el Rincón hablan *dtitza kieri*, «Nuestra Palabra», su variante del zapoteco, por eso don Fidel Mora León la aprendió, ya que es distinta de la que por su comunidad se habla. Para poder comerciar. El Arriero pide más por su producto y como la gente es ruda ofrece la mitad. Poco a poco llegan al arreglo. Si no se vende todo irán a Yagila con su mecapal y su mercancía en la espalda los arrieros.

Lo que ellos llevan en sus bestias nos habla de la habilidad para manejar y reciclar la energía dentro de su sistema comunitario. Los insumos externos son muy pocos. El conocimiento de su entorno les permite una gran independencia energética. Por ejemplo en el sistema milpa, donde pueden obtener frijol, calabaza, chile, quelites, rastrojo, maíz.

Por otro lado la hortaliza y animales de traspatio. Y el bosque con sus animales y plantas para sanar y la leña para el fuego. Pueden acceder a casi todo lo que necesitan.

Su primer parada desde Ixtepeji es *El Caño*, arriba de Ixtlán. La vez anterior se detuvieron en Guelatao, porque ahí vive un señor de nombre Anastasio y su esposa Juana les vende café caliente para tomar. No compran comida porque llevan su taco. Doña Juana llegó de San Juan del Río. No les cobró el café ni el alojamiento para ellos y sus bestias en el patio. Ahí descansaron hasta las tres de la mañana porque había que salir temprano. Agarrar por el monte de Ixtlán y pasar por el paraje conocido como *Llano de Ignacia*, porque ahí vivió una señora de nombre *ídem* que vendía café caliente, pero ahora, septiembre de 1936, ya no quedan restos, sólo un árbol donde algunos Arrieros – no los nuestros- hacen paraje. Los nuestros se detienen allá donde hay una cruz de madera y que en el Rincón la conocen como *Cruzilalán*.

Con la llegada de la carretera se modifica el equilibrio del sistema. La comunidad entra a otro mercado, como el del plástico. Comienza a entrar más de lo que sale. Se toma dependiente. En Ixtepeji no había pequeñas industrias familiares que desaparecieran como en Talea, donde producían jabón, huaraches y hasta un refresco embotellado que llamaban *gaseosa*. Pero en cambio se fueron aumentando las necesidad y el consumo de ropa, calzado, alimentos y fertilizantes. Sin embargo, que la carretera quedara trazada a media hora del pueblo como que le facilitó el poder mantenerse relativamente aparte de la ciudad.

Suben a *La Cumbre del Madroño* y de ahí bajan a Los Pozuelos, ese lugar que sesenta años más tarde será uno de los destinos ecoturísticos de Ixtlán.

Llegaron a una galera. El niño le pregunta a su papá algo sobre los tigres. Y éste platica una historia donde el brujo se convierte en tigre y entra a las casas para llevarse a los perros que, temerosos, porque saben que no es tigre sino nagual, se esconden bajo la cama de su dueño que duerme plácido sin darse cuenta del silencioso tigre que lo visita.

Al final del siglo, las yuntas han disminuido en muchas comunidades, sobre todo las cercanas a Oaxaca. Sin embargo, a partir del parentesco y los compadrazgos, se establecen préstamo y renta de yuntas, donde el pago se hace con trabajo o compartiendo la cosecha. Algunos utilizan semillas criollas pero otros prefieren las

mejoradas. Los agroquímicos han deteriorado los suelos en buena medida y han transformado la relación hombre-naturaleza. Se ha reducido en cantidad y diversidad la producción agrícola. Es conocido el dicho que habla del campesino compra maíz, roba zacate.

Suben hasta llegar a *La Cuarentena*, que es un portillo donde los caminos se parten entre el que va a Yagila y el de Yagavila. Pasan por *La Loma del Ocotal* rumbo al árbol en forma de Cristo.

La mirada se acerca y queda centrada en el árbol. Efectivamente se parece al Nazareno crucificado, con pastle y musgo a manera de corona. La mirada recorre lentamente la figura y en disolvencia aparecen imágenes de una fiesta. Es el 3 de mayo, día de la Santa Cruz y mucha gente se reúne aquí para celebrar. Llevan tepache y tamales, tortillas carne. Llevan lo adecuado a la ocasión y hacen fogatas mientras la banda de música interpreta el son de *La Morena* y la gente baila hasta cambiar de piel.

Los coheteros hacen que la gente mire hacia el cielo y sus rostros se iluminen por un instante. Pero en esa imagen —que suponemos es de mucho tiempo después al que viven los Amieros de este ensayo— el árbol no está porque se cayó y en su lugar hay una capilla con un cristo de yeso pintado. Sin embargo, la alegría y devoción es la misma, porque de cualquier manera mataron toro para la fiesta.

Si bien mucha gente llegó preparada con su taco y su mezcal, la fiesta de la Santa Cruz implicó trabajo previo en la organización. Ignoro si en la Asamblea de Tepanzacoalco nombran una comisión especial cada año o son los miembros del comité del templo católico quienes se encargan. Lo cierto es que esa comisión llevaba tiempo recaudando fondos para acondicionar la galera, colocar nuevos tablones para sentarse, preparar la comida, conseguir a la banda. Una buena organización puede asegurar el éxito de la fiesta y que los visitantes venidos de lejos vuelvan el próximo año. Aunque no es su responsabilidad directa, una buena fiesta acompaña al prestigio que puede adquirir un cabildo municipal sobre su gestión.

La fiesta es un mecanismo de nivelación social, porque quienes quedan como Mayordomos son generalmente los que a la vista de la comunidad tienen más recursos y es lo correcto que lo compartan en el gozo (aunque en la mayoría de las comunidades

serranas la figura del mayordomo fue transformada en comités de festejos, quienes durante el año organizarán bailes, harán rifas o venderán alimentos para obtener los fondos). Es una manera de redistribuir los excedentes entre todos. Además que en la fiesta se reproducen relaciones, instituciones, y costumbres. Es la celebración de la vida del colectivo, la certeza de que se sigue en el camino y la promesa de encontrarse de nuevo en el siguiente ciclo.

La reproducción del sistema comunitario ante la baja producción en el campo, degradación de suelos y en fin, frente a la dificultad de hacerlo autosostenible, o sustentable como se dice ahora, ha intensificado la migración en las últimas décadas del siglo. El migrante nutre al sistema al inyectarle recursos económicos y culturales. Comunidades enteras viven casi en exclusiva de ese ingreso.

En Ixtepeji llama la atención que hay poca migración y los que se van lo hacen a Oaxaca y México, muy pocos actualmente a Estados Unidos, aunque sí en la década de los cuarenta, durante el programa braserero. Es difícil hablar aquí sobre la situación actual en Ixtepeji sin tomar en cuenta la explotación forestal. Pero precisamente ese es el límite temporal de nuestra investigación: la entrada de las compañías forestales comerciales. Así que nos situaremos en esa época, donde los bosques son vistos de manera radicalmente distinta a como ahora. No por nada, la explotación forestal comercial de mediados del siglo XX fue la «tercera gran perturbación» de la economía mundial en la Sierra y viceversa. Recordemos que las anteriores fueron la grana cochinilla y la minería durante la Colonia y el café a finales del siglo XIX.

Pasaron por la *Loma del Rancho* y *La Peña de en medio*. De ahí bajaron por unos cajones de tierra mantecosa. En tiempos de lluvia –le explica el Arriero a su hijo– es peligroso pasar por aquí porque los animales se podían ir, arrastrados, resbalándose. Por eso es importante en estos cajones andar despacio, con cuidado, iluminados con lámpara de carburo.

Pero bueno, ignorando la delimitación temporal que decíamos seguir, me parece importante mencionar al menos alguna forma de diversificación actual de la economía familiar y comunitaria serrana. Una manera de moverse para seguir es la de Mario Perkins, habitante de Guelatao, que lleva ese mote porque se ufana de ser un experto

operador de tractores de esa marca, aunque el tractor no sea un elemento muy visto en estas montañas. Trabaja en la Comisión de Luz y Fuerza, de donde obtiene el dinero con el que sostiene a su familia. Tiene una parcela con aguacatales, limonares, chícharo y recién metió frijol delgado. Económicamente obtiene poco de ahí, pero los beneficios son otros. Sus aguacates y limones son *criollos* lo cual él dice es una prueba de su arraigo en esa tierra porque tuvo que pasar mucho tiempo para que esa variedad se lograra. Le sirve para enseñarles a sus hijos —en sus ratos libres y los fines de semana— a trabajar la tierra, a quienes también lleva a los tequios, para que aprendan, dice, lo que es el servicio al pueblo. Además de que si ellos le ayudan no tiene necesidad de contratar mozos.

Yo no soy campesino —dice categórico— porque un campesino vive de la tierra. Entonces le pregunto que con esa definición muy pero muy pocos serranos son campesinos. Mario se queda pensando y me dice que en el Rincón sí hay compas que viven del campo, pero que ya no hay muchos campesinos puros. Yo me quedo pensando en A. Bartra y en lo difícil que es acomodar en un concepto cerrado a personas concretas que se adaptan a su entorno y circunstancia antes de que siquiera podamos escribir la palabra campesino.

En Ixtepeji hoy día —me parece— pocos son los compas que se dediquen sólo al campo, pues combinan la agricultura con múltiples ocupaciones, por ejemplo Abelardo, el otro hijo de don Fidel y hermano de don Gerónimo, nuestros arrieros, que una vez crecido ya tiene su yunta (además de unos burros para acarrear leña) y siembra milpa y alfalfa; además, es músico y ocasionalmente lo invitan algunas bandas y conjuntos tropicales amigos a tocar, y también por temporadas trabaja con jóvenes de otras comunidades que quieren formar sus agrupaciones musicales; también recibe algunas chambas en su tallercito de electrodomésticos donde repara, en ocasiones ayudado por su sobrino Eliseo, planchas radios teles.

Con su esposa hacen pan y lo venden en el pueblo y en Oaxaca; ella, además de preparar la comida y servirla, auxiliada por doña Chagua y Luis, atiende los pollos, gallinas, y cuando hay los guajolotes y hasta un pato, los chuchos, que tienen sus corrales junto al viejo horno de adobe, y su chiquero en la parte trasera de la casa grande.

El homo es prestado, dijimos, a otros panaderos y a cambio se recibe una parte del producto, con lo que se evitan hacer pan ellos mismos o bien comprarlo. Doña Soledad tiene un local que acondiciona como peluquería, donde corta el pelo por 5 pesos y resulta un servicio muy solicitado, incluso muy demandante porque los clientes llegan a rasurarse a la mera hora de la comida y pues siempre la interrupción como que le quita sabor al taco pero son buenos centavos. La opción de otros ha sido también trabajar temporalmente de mozos

(A manera de cápsula:)

Entre 1930 y 1940, nos dice don Pío, el salario para un mozo de campo era de 25 centavos primero, luego subió a 35, para los hombres. Las mujeres ganaban menos por el mismo trabajo: primero 12 centavos, después 15 y más tarde 18 centavos, que eran conocidos como *real y medio*. Cuando subió el salario de los hombres a 3 reales, es decir, 36 centavos, las mujeres llegaron a ganar 25.

A don Fidel y Gerónimo los vemos llegar a *La Ventana* y de ahí emprender camino hacia *La Cruz del Calvario*. Un poco más y se encontrarán en la comunidad de Tepanzacoalco. Un guajo estaba en el hombro del arriero y su hijo le avisa alarmado. Don Fidel mira el guajo espinoso, lo agarra y lo azota contra el suelo. Le dice a su hijo que cuando los miras se pueden agarrar a esos bichos sin que te piquen. El problema es cuando los tocas por descuido.

En la venta de Yagavila se llevaban unos ocho días y luego de regreso a Ixtepeji. Aunque 30 años después el niño Gerónimo —y eso él no lo sabe en este momento— después de casarse hará este mismo viaje al Rincón llevando las bestias de su suegro y cuñado, y su papá Fidel las suyas. Y esa será la venta más larga que haya hecho: durará 19 días y sólo cinco habrá sol.

La lluvia tomará como rehén a Yagavila y el café no podrá secarse bien y las mujeres con las que intercambie se negaran a pagar argumentando que el café aun no

está seco y ese que ahorita vemos como niño no podrá irse de regreso con su papá y sus bestias a Ixtepeji porque tiene que esperar a que la lluvia pase y el café seque.

Estos viajes de arriero —de Oaxaca a Yagavila y otras comunidades del Rincón— se irán transformando —a partir de la mitad del siglo— con la llegada de la carretera, y la política federal sobre el café hasta desaparecer. El camino que llegaba a Guelatao y después el que atraviesa a la Sierra Juárez hasta Tuxtepec, carreteras eminentemente comerciales puesto que no están diseñadas para unir a los pueblos sino para sacar primero concentrado del mineral de la Natividad y después la madera en trozo.

Cuando se construyó el primer camino hasta Guelatao los arrieros ya sólo dejaban el café que habían traído con sus bestias desde el Rincón a pie de carretera, en los parajes de *Reynoso* o *El Cerezo*, ubicados a media hora de Ixtepeji, donde un camión de redilas perteneciente a la *Cooperativa Oaxaca-Sierra Juárez* lo recogía y a cambio dejaba la mercancía que los arrieros solicitaron a Oaxaca para llevarla a Ixtepeji y de ahí al Rincón.

Y los arrieros —los nuestros y los que no conocimos pero que anduvieron con sus mulas y caballos a través de la Sierra y los años— dejaron de tener sentido cuando el INMECAFE aparece en escena y fija el precio de garantía del aromático, un precio pagable en moneda corriente y no más intercambio por productos traídos de Oaxaca, porque la carretera hace más sencillo que un rinconero vaya él mismo, y sin caminar tres días hasta la ciudad, por lo necesario para su hogar.

El antiguo arreglo que llevaban en sus bestias los Arrieros deja de ser atractivo para los cafecultores porque los del gobierno van hasta sus comunidades a recoger el café y los anotan en la lista para pagarles en algún momento poco preciso el importe que es mayor de lo que obtenían del arriero, porque los valores intercambiados con el arriero no estaban dictados directamente por una lógica monetaria. Cuando eso sucedió, Gerónimo y su hijo y todos los arrieros dedicaron a otra cosa. De su mamá recuerda:

—Mi mamá compraba marquetas y las mandaba labrar para venderlas. Sacaban cuatro velas por un kilo. (Su mamá de don Gerónimo, primer esposa de don Fidel, tuvo un changarrito y ahí vendía las velas. Por las noches remendaba)

Servicios públicos

Caminos

Por aquello de las contextualizadas daremos ahora un breve diagnóstico de las condiciones en comunicaciones, infraestructura y salud en el estado durante esta época. Durante la gobernatura de Gerónimo Vásquez, 1925-1928, los documentos oficiales llevaban la leyenda «Carreteras y escuelas» lo cual además de ser el anhelo de ese gobierno resulta un amargo chiste⁵⁴⁰. Las comunicaciones, carreteras, caminos y obras públicas para la primer mitad de los 30 en Oaxaca reflejaban las exiguas condiciones de las arcas estatales⁵⁴¹. Entre 1935 y 1936 Oaxaca quedó fuera de los planes nacionales de infraestructura, los cuales se orientaron hacia el norte y noreste del país en términos de sistemas de riego para los grandes productores agrícolas⁵⁴². La Junta Central de caminos de ese periodo carecía de recursos y sólo alcanzaba a reparar pequeños tramos de las pocas carreteras existentes. En ese tiempo las principales vías de comunicación en el estado eran el ferrocarril mexicano del sur (México-Oaxaca) y el del Istmo. Además de dos ramales, una a Taviche, Ocotlán y otro a Tlacolula.

En el nivel regional fueron los comerciantes quienes impulsaron la construcción de brechas para lograr movilizar sus productos. En la Sierra Juárez fue la Cia. Minera de La Natividad quien inició en marzo de 1933 una carretera de 6.5 metros entre Santa Lucía y San Agustín Yatareni en dirección a la Sierra. El tequio aportado por las comunidades resultó fundamental.

Salud

Las condiciones de salud en el estado eran precarias. Oaxaca ocupaba uno de los lugares más altos de mortandad por enfermedades en México.

⁵⁴⁰ Omelas López, José Luis 1988. «El periodo cardenista 1934-1940», en Reina, Leticia coord. 1988, p. 136.

⁵⁴¹ *ibid*, p. 135.

⁵⁴² *ibid*, p. 139.

En la década de los 30 ocurrió una temible epidemia de viruela. A partir de 1935 las endemias de paludismo en tierras bajas y la oncocercosis en tierras altas causaron estragos, y requerían un amplio programa de saneamiento de los hábitat y mejoramiento de los hábitos higiénicos. Ornelas López considera que: «las creencias en las causas sobrenaturales de las enfermedades influían en la escasa preocupación nativa por exterminarlas»⁵⁴³

El tifo se difundió de los Valles a la Sierra. Para 1938 en Santo Tomás Eila se registraron numerosos casos de tifo⁵⁴⁴, pero fue hasta 1944 que llegó a Ixtepeji.

Primera fiesta

En 1935 se celebró por primera vez desde la reconcentración la fiesta titular de Santa Catarina de Alejandría. De una forma u otra, por medio de cooperaciones y comisiones, o una organización de padrinos y madrinan.

El síndico Lauro García dijo:

—Vamos a organizar la fiesta titular del pueblo. Es mucho lo que estamos viviendo sin fiesta.

Entonces impulsó una organización de madrinan y padrinos. Y se hizo la fiesta. Hubo calenda, víspera, toritos. La celebración fue reducida. No se sabía de bailes ni nada. Lo que era nada más la fiesta del templo. El que quería chupe se emborrachaba y ya. Tomaban su mezcal.

En Ixtepeji había como tres productores de mezcal.

—Me acuerdo que el mezcal valía 45 centavos los cinco litros. Le llamábamos la medida.

⁵⁴³ ibld, p. 138

⁵⁴⁴ idem.

Semana santa

Por eso yo ya no voy a la iglesia —exclamó doña Chagua—. Ya no me llama la atención de ir. Porque después dicen que va uno a juzgar, a reírse de la gente.

Como la vez que fui a una procesión en la noche de Viernes Santo. Como tenía yo mis amiguitas, nos reímos, pues. Los topiles nos anotaron y al otro día el síndico le pidió a mi papá una fanega de arena como multa, para que se hiciera la escuela ahí donde ahora está la cancha de juego. En ese lugar habían estado unas casitas que hicieron los más viejitos, pero las tiraron para levantar otros salones de clase.

Para esa obra se fue la multa de arena que pagó el papá por la risa irrespetuosa de su hija.

—No querían que hablamos grosería, no querían que vamos a agarrar el cuchillo, no querían que vamos gritar o a reímos porque son Días Grandes, «día pesado», decían los antiguos.

Por eso nosotros nada de escándalo. Preparábamos las cosas desde el lunes martes miércoles. El jueves, como ya no podíamos agarrar alguna cosa... Nos cuidábamos Jueves y Viernes santos. Hasta el Sábado de Gloria ya *mofianos*, ya nos poníamos a hacer otro quehacer. Y el Domingo de Pascua no hacíamos nada, porque era el día más grande, dicen. Hasta el lunes: ya podemos lavar ya podemos cualquier cosa ya vamos a hacer pero hasta el lunes. Ni nos bañamos. Hasta el sábado que sale la Gloria. Para el domingo ya estamos listos.

Cuando teníamos los animalitos matábamos un guajolote o un gallo o una gallina, eso comíamos. O si no cuando mataban una res, íbamos a traer carne de res o carne de puerco para comer sábado y domingo.

El viernes guisado de chicharito. Frijol negro frijol blanquito. Nopalitos. Eso es que comíamos en los días jueves y viernes. O como hoy, que comimos caldo de pescado.

El miércoles en la tarde comenzaba la celebración con las *Tinieblas de Luces*. En la iglesia encendían una cruz con doce velas. Después del cantor tocaba la banda de música y apagaban una vela. Otra vez el cantor y la banda. Se apaga otra vela.

Y la gente rezaba, cantaba.

El jueves, en las *Tinieblas de oscuro* una velita chiquita dejaban en el templo. Muy oscuro. Decían que perseguían a Jesucristo para que a la otra mañana, o sea como hoy viernes, amanecía en la cárcel.

Doce chamaquitos van de apóstoles. Llevan una corona de rosa blanca. Su ropa es la misma del diario, no hay traje especial. Se sientan y hacen sonar sus matraquitas. El padre Marcelino les lava los pies a los niños, uno por uno.

Después viene la Última Cena. Las mamás de los niños apóstol recogían la comida porque sus hijos ayunaban.

Eran 12 comidas: el arroz dulce, miel con pan, plátano y pan resobado. Ese era el desayuno. Luego les daban caldito de nopal, con chicharito, frijol blanco, caldo de pescado, el arroz salado, la ensalada. Y dos más que doña Chagua no recordó en ese momento. Así como se los servían la mamá los iba recogiendo.

Los regidores buscan a los niños que serán los apóstoles.

—De parte del regidor, decían, de parte del suplente, de parte de los sacristanes.

El Viernes a las tres de la tarde la gente reza en la iglesia: Jesucristo ya fue crucificado. Rezar, rezar, rezar, ¡hasta lloran, no crea usté!, asegura doña Chagua.

Llora la gente hasta que echan la figura que representa a Jesús dentro del Santo Entierro y sale para llevar a enterrar al Salvador. Del entierro regresan al curato.

Pero antes del sacrificio sucedió el *Encuentro de Jesús y María*, a un lado de la cancha.

Jesús salía primero de la iglesia y se va a dar la vuelta y baja por la calle donde está la tienda de Pedro León y seguía ese camino hasta donde está la cruz, en una contra esquina de la escuela para doblar a la izquierda rumbo a la cancha. La Virgen baja y rodea al pueblo por el lado opuesto, el trayecto más corto hacia el punto donde se encuentra con su hijo camino a la cruz, allí en la Ermita. Señoritas vestidas de blanco cargan sobre sus hombros las figuras en madera o yeso de Jesús y María, que hacen una rutina de reconocimiento, de muestra de

respeto y de despedida de madre e hijo, acompañados con la música de banda y los cantos y letanias de las mujeres formando un compacto círculo.

Volvían con las imágenes a la iglesia. A la figura de Jesús en el Santo entierro la colocan los varones santos sobre una cruz, amarrado con una sábana. Después la bajan y lo ponen en su caja y se van en procesión al entierro. Hacen un recorrido de medio camino y regresan a curato donde lo velan. Al otro día o sacan del curato y hacen una procesión alrededor de la iglesia y lo vuelven a colocar en su lugar dentro del templo, en el altar.

Antes lo velaban en la Ermita. Por allá de 1925.

La Ermita años después se convirtió en «entarimado de la diversión», donde hacían bailables escolares.

El domingo de pascua sale la Virgen y otro santo —que no es Cristo— en procesión. Hacen otro Encuentro a la entrada del templo y entran a la iglesia, los colocan en sus lugares habituales y ya se acabó la fiesta.

En el cielo la campana. En la tierra

¿Habrá en la tierra algo sagrado o algo que
no lo sea?

Jorge Luis Borges

Levantó el dedo señalando al campanario. De aquí a que llegue —dijo irónico el topil refiriéndose a don Gerónimo, que iba en su pendular, lento y firme paso a medio atrio del templo, bajo un sol blanco, a dar la campanada de las tres.

Jaques Le Goff señala que hay tres tiempos contemplados en los calendarios: el de la naturaleza, el de la comunidad y el religioso. Desde el siglo VII el tiempo y sus nudos fueron señalados en Europa por los repiques de la campana. Las horas canónicas, los acontecimientos felices o la muerte de alguna persona⁵⁴⁵. Desde la Conquista la campana tiene los mismos usos en Ixtepeji: señala e informa sobre el inicio y fin de ciclos comunitarios.

⁵⁴⁵ Florescano, M. Mexicana, p. 272.

Ahora bien, muchas veces uno escribe sobre el sol únicamente por escribir alguna cosa. Pero créanme, hay soles que merecen destacarse. Les llamamos soles jaguar; tímido sol, pobre pálido; gran Rojo; sol de movimiento; terrible sol. Pero éste que se estrella impune contra el cuerpo (atravesándolo) y la ropa y el sombrero de don Gerónimo debía ser producto de alguna extraña explosión en el astro, quizás la inevitable rebelión de los neutrinos, el súbito raptó de la energía que se deja ir contra sí misma, reventando. Porque el atrio y don Gerónimo se veían como un negativo de película sobreexposto al máximo. Como la foto que tomamos frente al mar y debemos adivinar apenas por la poca luz detenida en la diapositiva tras el revelado. La causa es contraria, en uno el exceso y en otro la falta. Al final es lo mismo: un asunto de Luz.

De la luz que se mueve y ordena el tiempo, digo yo. De la luz y la oscuridad subyacente, activa, unidas con el torcel sagrado que se prolonga de la nariz del tlacuache allá en Tamoanchán⁵⁴⁶.

Un señor de quien lamentablemente no tengo el nombre —y al que por *default* llamaré don Viano, esa voz que llega desde el murmullo anónimo— me cuenta un relato mientras don Gerónimo —fuera de nuestra vista— sube la escalera en espiral. Sus pasos recibirán seguramente un peculiar eco de humedad compacta y de piedras amadas hasta el desbordamiento por las inscripciones simbólicas de todos aquellos ixtepejanos que como «cargos» han subido varias veces durante el día desde hace unos 300 años.

El relato es sobre el templo católico y dice que *las mujeres no deben subirse al campanario ni al techo porque la iglesia se partiría* (Suenan la primer campanada).

Esta es una creencia extendida en la Sierra Norte de Oaxaca. La encontramos también en un reporte de la antropóloga Ingrid Geist sobre Cuicatlán y si nos pusiéramos serios —cosa que no ha de suceder— seguramente hallaríamos muchos casos más. Definir su cobertura geográfica no es lo que interesa aquí, sino retomar la idea de que ese relato se recrea para señalar otredades radicales.

⁵⁴⁶ López Austin, Los mitos, p...

Dicen que una mujer, también alemana, hace algún tiempo subió al campanario. Después tembló y se cuarteó el techo del templo, el cual, antes de ese suceso, había resistido a todos los temblores⁵⁴⁷.

Es importante señalar que unos alemanes habían sido dueños de una finca cafetalera cercana a la comunidad estudiada por Geist. OK.

Yo era hombre, moreno & presuntamente mexicano, y cuando me contaron el relato sólo se hablaba de mujeres. En dos ocasiones subí al campanario. En el relato de nuestra autora se hace explícito que una paisana suya fue la transgresora. Cuando ella se presentó —innumerables veces, debemos suponer— ante miembros de la comunidad y dijo «soy alemana», sus palabras se constituyeron en dispositivo de memoria en el sentido movilizado colectivamente, generador de nuevas narrativas donde se ordenaban, actualizadas, las representaciones de lo que se dice fue la vida mientras la hacienda cafetalera. La experiencia —vvida o escuchada y contada— sirve como marco de referencia para tejer en torno al otro la distinción y reducirlo así a los propios esquemas de pensamiento, encerrándolo provisionalmente, por decir algo, en una estructura que se transforma; el enigma es temporalmente ubicado, es decir, conectado con el sedimento cultural donde la otredad teje sus raíces y siembra su semilla la desconfianza, la duda sobre aquello, un otro formado de saber/no saber. Aunque no es únicamente la experiencia: las expectativas en el momento de lo que posiblemente vendrá son otras determinantes que se cristalizan en el relato, desde su flexibilidad de mito-creencia, en la identificación del otro absolutamente otro como fuente de daño, del mal. Creencia, sentimientos, prácticas y pláticas comunitarias se articulan frente al otro que nunca es el mismo. La distinción tampoco lo será. Desde el reconocimiento, primer momento del diálogo, se fragua la idea del otro y se expresa bajo una fórmula renovada. Donde el otro a su vez podrá reconocerse y transformarse pues contiene la metáfora que unos que son sus otros, en la cocina o bajo un sombreado corredor, han hilado desde diversos puntos, empleando no se sabe bien qué estrategias, creando un consenso. La amplitud y duración del consenso variará según la situación. El caso de Geist articuló ciertos

⁵⁴⁷ Geist. Ingrid (). «¿El águila como alegoría del otro?», en *Cuicuilco*, p. 30.

dispositivos de memoria con su persona logrando, entre otras cosas, la actualización de un mito-narración cuando se le tuvo como interlocutora y que ya se cocinaba en los relatos entre todos, además, logró un acuerdo comunitario amplio en su contra.

El coro de los niños que gritaban *c'ua'c* desde todos los rincones de la aldea, nunca callaba⁵⁴⁸.

Para los niños —como para las señoras que imitaban el sonido de los gavilanes cuando ella estaba cerca y después hacían como que la Virgen les hablaba— la antropóloga era el águila que se los llevaba: la que quiebra el templo y la que roba niños: el otro sumamente peligroso.

Me detuve en este caso para resaltar la creatividad de la oralidad. En los dos relatos recogidos subyace el mismo eje: la afirmación circunstancial de la identidad colectiva a partir de la representación nefasta del otro. Sin embargo, ese otro se construye en el diálogo y asumirá diferentes rostros y atributos según las condiciones concretas de interlocución. Los niveles de distinción son variables y se determinan en el proceso comunicativo, puesto que cada intercambio se vincula —en el reconocimiento— a diferentes dispositivos de memoria y diferentes significados se le asocian, según sea el que reconoce y a quien se dirige. Será en las prácticas y narrativas (incluido el monólogo interior) que se generen —requisito indispensable para que hablemos de que se verifica un proceso de memoria— donde el consenso frente al otro se establezca.

En otras palabras, a Geist se le dijo claramente que ella era la desgracia. A mí, hombre curioso al fin, no se me excluía desde el mito y esto hizo posible que subiera en dos ocasiones, acompañando a un sacristán, al campanario (Suena la segunda) Una vez ahí, sólo miré al sacristán estallar la campana en agujas el sonido. Ni siquiera pedí me dejaran tocarla, es decir, hacerla sonar. Sabía que no me está permitido: mi otredad de fuereño se impone. No obstante se puede negociar, supongo, en los bordes y en una de esas don Gerónimo me deja tocar la campana como una expresión de no se sabe qué complicidad. O bien, atravieso una de las fronteras fundamentales y hago como el

⁵⁴⁸ Geist, p. 32.

ingeniero Santillán, que se casó con una ixtepejana y tienen su casa en el pueblo y él, para ser ciudadano de Ixtepeji —más bien como resultado de haber obtenido la ciudadanía y como condición de permanencia, como expresión misma del ser ciudadano— hizo el «cargo» que la Asamblea de Ciudadanos le asignó en la iglesia como sacristán. Al atravesar la frontera de la ciudadanía —como en cualquier otra— mi otredad se transforma con mi sí mismo, reestructurándose mi identidad, la de Santillán, la de los peregrinos. Y los marcos de significación serán distintos, tan distintos como que don Gerónimo permita tocar la campana al inquieto profano y que, en el *otro lado*, yo, Santillán, el errante, suba como don Gerónimo, obligado por el compromiso del cargo a través del atrio y su sol en guerra, la espiral de piedra, hasta la cima del templo —que no es la última, porque el campanario también tiene un techo, un más arriba—, y toque la tercer campanada (Entre la campana y el texto, casi de manera simultánea, suena la cuarta).

A primera vista el relato sirve para excluir a un sexo de un lugar, de una actividad. Sociológicamente diríamos que sirve para organizar el trabajo por géneros y justificar la existencia de áreas físicas restringidas. Esto puede ser cierto. Muy probablemente lo es. Nos permite hablar de prácticas de territorialidad, donde algo significativo se hace en un espacio. Pero el análisis a ese nivel muestra sólo el sentido superficial y estructural del relato y las prácticas que organiza. Queda fuera el sentido complejo de este hacer territorio. Habrá que ir más adentro o más abajo.

Hombres y mujeres tienen asignadas sus tareas dentro del culto católico de acuerdo al sexo (aunque el sexo sólo es una de las variables, otras pueden ser el dominio de una actividad, como el cantar), sin embargo, hay roles que pueden ser ocupados por ambos o bien, en los límites de esa división del trabajo se da el cambio de roles por cuestiones particulares. Un familiar del sexo contrario suple en el cargo. Las zonas y actividades están delimitadas para cada uno de los polos pero las normatividades de cada zona se desdibujan en el borde de su encuentro, hay reacomodos e innovaciones propias de cualquier frontera. Esto, la exclusión territorial de la mujer, puede verse como algo negativo desde cierta perspectiva «de género» en boga —donde erróneamente se cree que el asunto es cosa de mujeres (bajo la curiosa palabra de «empoderamiento») y

no un horizonte relacional—, pero al menos las pocas mujeres que escuché se pronunciaron al respecto, hablaron con palabras y ojos que ya tenían inscrito el vértigo. Qué necesidad tengo yo de subir hasta *allá'ribota*, exclamó doña Soledad. Y me contó de unos escalones interminables y peligrosos que se curvaban hacia el cielo y aunque yo ya los había caminado, insisto —por la comezón etnográfica del «estar ahí»— dos veces al menos, uno quedaba convencido tras escuchar a Soledad de que era insensato aventurarse hacia el campanario. ¿Quién quiere subir a tocar la campana a menos de estar obligado a hacerlo? Tal vez sólo los niños, los turistas y los investigadores *dizque*, que son prácticamente lo mismo. Me parece que es en otro nivel donde hemos de buscar igualdades, o mejor, complementariedades.

Porque lo dicho por Soledad no habla precisamente de un deseo trasgresor de la norma. Para ella mejor que así sea. La restricción en el mito está aceptada. A su manera lo reelabora: porque si no ha subido no sabe directamente cómo es caminar por esa espiral pero ha escuchado decir sobre la escalera del templo, la ha visto y algo sabrá de la escalera del templo de San Matías, su propio pueblo. La prohibición se expresa del lado de ella como el relato de una actividad difícil y peligrosa que no desea realizar. No hay necesidad. Que sean ellos los que suban y toquen la campana, está bien (Suenan la quinta). La restricción no excluye: organiza el universo.

Este mito, para el caso de Ixtepeji expresa, creo, parte de su sistema de ordenamiento territorial. Uno de los vectores fundamentales, directriz, para el hacer. Esto, si «desdoblamos» la polaridad Hombre/Mujer en Sagrado/Profano⁵⁴⁹ y leemos que entre los maorís:

Si una mujer entra en el astillero donde se construye una canoa consagrada, se pierden las cualidades que se contaba dar a la embarcación: no tendrá condiciones para navegar; la presencia de un ser profano basta para alejar la bendición divina. Una mujer que pasa por un lugar sagrado destruye su santidad⁵⁵⁰.

⁵⁴⁹ Como dijimos antes, ese mito señala otredades radicales.

⁵⁵⁰ Caillouis, Roger (1984). *El hombre y lo Sagrado*. México: FCE, p. 14.

Si concedemos por un momento la comparación de mitos debemos preguntar, al menos: ¿por qué la mujer es profana y el hombre no, *en ese lugar*? O mejor: podemos iniciar preguntado ¿qué se hace en ese lugar? Pues se toca la campana (Sexta suena). (La séptima campana) ¿Y qué hay de sagrado en eso —podría el lector preguntar? Pues nada. Que la campana es un ordenador estructural del Tiempo.

De pasada, quiero relacionar el mito maorí con el concepto de «Mal de Ojo» serrano. Si alguien en Ixtepeji llega acalorado del campo o la calle y entra a la cocina donde se bate el huevo para el marquesote, la espuma que había subido se «bajará» y no habrá más que hacer. Es decir, que la polaridad Sagrado/Profano actúa en diversos ámbitos del mundo de vida, dicta la norma y ordena la acción: es mejor esperar afuera, fumar un cigarrillo o no fumarlo pero esperar, a que el cuerpo se enfríe, se normalice —o sea, se integre a la norma— para poder transitar entre las zonas sin causar daño, para cambiar nuestra propia «cualidad». Así, las fronteras y los sentidos de esta polaridad son móviles, activos. Su porosidad y reglas de cruce están definidas por la situación concreta, por el tipo de cualidades en juego, verificado sobre lo dicho/no dicho del sedimento cultural inscrito en el espacio vuelto territorio, y por lo que se sabe/no se sabe sucederá. Escribe Caillois:

No existe nada que no pueda convertirse en sede de lo sagrado revistiendo así a los ojos del individuo o de la colectividad un prestigio inigualable. No hay tampoco nada que no pueda ser despojado de ese privilegio. Es una cualidad que las cosas no poseen en sí mismas, y que una gracia mística les concede⁵⁵¹.

De acuerdo con él. Salvo en una cosa: Si bien las cualidades son asignadas por el Otro Superior Uno Innombrable, creemos que a su vez la aceptación de la cualidad implica *trabajar* en ella, hacerla. Lo sagrado y lo profano se definen construyéndolos en el hacer, en contextos específicos que van de lo interpersonal a lo regional —con la comunalidad como mediación—, con duraciones de un újule instantáneo, una guerra o

⁵⁵¹ Caillois, p. 12 y 13.

contextos más longevos como los tejidos en torno al templo católico. Una vez establecida la diferencia se continúa el diálogo, y digo que se continúa porque la diferencia misma es resultado de una negociación.

Señales del repique

A las ocho se tocaba una campana chiquita para que los niños se fueran a la escuela. Luego la campana grande, la normal, a las 12, 3, 7 y 8. Lo mismo para convocar a la Asamblea. Hay una forma especial para llamar a Asamblea. Una alarma, una urgencia. A ver qué compromiso tenía la autoridad.

Doña Chagua limpia los frijoles que aguardan desde la mañana sobre un petate bajo el sol. Ya los golpeó para sacar la semilla de su vaina. Los pasa de una mano a otra y sopla para quitarles la basurita. Se detiene. Entrecierra los ojos, dice: sonó la campana. Con la mirada señala en dirección a la iglesia. Va una campanada. Continúa con su labor, atenta al sonido del metal. Dos. El número nos dará algunas características sobre la nueva muerte. ¡Tan!. Seis significa mujer fallecida en el pueblo ese día. Cuatro. En ese caso, tocarán otras seis mañana y luego un repique. Pasado mañana habrá entierro. Cinco. Pero si murió en Oaxaca o la ciudad de México hoy escucharemos las doce campanadas y el repique. Seis. No era mujer de aquí. Siete. Pero sí es hombre quien ha muerto, entonces la campana sonará en nueve ocasiones. Ocho. Mas campanadas para él. Las diferencias de la vida en el morir. Nueve. No hay repique: quien halla muerto no vivía en la comunidad. Diez...

Parece que se trata de una finada. Tengo mis dudas. Mi aritmética funeraria no anda muy bien. Doña Chagua me sugiere que esperemos a su hijo Gerónimo para cenar. Él tiene cargo en el templo, a nombre de su hijo, y nos informará. Trato de sacar partido de la situación, reviso rápido en mi cabeza lecturas, conceptos, ejemplos, relacionados con los rituales de la muerte. Sin saberlo, me imagino como un texto y veo a los demás como sacos repletos de textos. Este pensamiento mío fraguado en el alfabeto. Me digo: continúa platicando con la abuelita Jose: seguro las campanas pueden hacerla evocar un muerto especial. No: mejor dirígela hacia donde puede serte útil. Por ejemplo: el deceso

de Aristeo Cabrera, el primer presidente municipal desde que la gente regresó del destieno.

Ciertamente hay una cadencia y un particular golpeteo. La huella metálica en el aire, la nota; el redoblar sin prisa extendido como un manto en el pueblo; fibra nerviosa que sacude al acalorado cuerpo de carne y hojas; de tazas de barro con café; de perros desplomados y aburridos en el piso; de totomoxtle crujiente y maíz que habremos de cosechar; de caminos amarillos y culebras variopintas; de horas y horas en asamblea; de noches con cama compartida y sexo; de niños que vuelan su papalote mientras sus madres los buscan; del sabor a mezcal que tiene la inconsciencia; de la mentira y la verdad; de la misa de ocho; de los besos robados a las seis; de la mirada despierta; y el delirio que ronda y organiza la vida comunal.

Que tiene mal modo señor Gerónimo, afirman los compas sacristanes, para enseñar a tocar las campanas. Y de los que están de semana es el único que sabe hacerlo.

Durante la cena Luis afirmaba ufano que él tocaría la campana porque don Gerónimo le iba a enseñar. Como ya había avanzado bastante el nivel de bromas entre todos, alguien agarró con aquello de: «no, Luis, no te portas bien. Le vamos a decir a Tío Gerónimo que no te lleve a tocar la campana, porque no obedeces». Luis arremetió con una orquesta de campanas simulada pero igual de irritante. No, que mejor no te enseñe...

Espacios

—Ven para que cenamos, exclamó doña Soledad desde la puerta de la panadería. Gracias, *ái voy*, contesté. Y en mi cabeza el gusto silencioso —que en ocasiones llega tímido a la superficie de la boca enmarcándola en sonrisa— por la sintaxis serrana. *Lávate tus manos Luis, para que comemos*, le diría a su hijo: un acto para el futuro se

carga de presentidad⁵⁵², esa condición de convergencia que tienen los tiempos en un *ahora* definido por el hacer incesante, siempre tenso, de la vida en cada día.

Y ya en la cocina/

/Esa zona femenina, polo hacia donde *naturalmente* fluyen nuestros cuerpos con sus historias inscritas, con su sombrero de palma o su rebozo, quizás el perro, después de circular por las otras zonas del territorio conducidos por un movimiento rítmico, hasta cierto punto pendular, que regresa del otro extremo: el campo. Se trata de un verdadero vaivén cotidiano a través del espacio significado en términos binarios, de opuestos complementarios. El mundo necesariamente dual. Echamos mano de Lévi-Strauss que, tras estudiar algunos sistemas de organización dualista, «considera que el principio de este dualismo no es otro que una modalidad del principio social de la reciprocidad»⁵⁵³.

La afirmación sobre los mundos organizados a partir de la clasificación fundada en opuestos complementarios, está documentada a lo largo y ancho del planeta. La imagen rápidamente se apodera del texto y no hay más que ver el movimiento equilibrado y total del *yin/yang* ofrecido a nuestra contemporánea conciencia a través del chino y milenar *I-Ching*. O bien, la unión y lucha de contrarios en la teoría marxista. Entre los persas medievales la oposición *robusto/tiempo*, derivada de macho y hembra, servía para clasificar la comida, la ropa, el agua y el aire. Por esos años, los alquimistas veían en el alma lo femenino y en el espíritu el principio masculino⁵⁵⁴. Y desde la Grecia de mis amores ya Hipócrates postulaba su sistema humoral de *frío/caliente*. Bajo el principio de dualidad se organizaban también, recordémoslo, los mundos inca y mesoamericano.

Entre los antiguos nahuas la divinidad suprema era caracterizada por la pareja Ometecutli y Omecihuatl y, según el investigador Spencer, expresaba la oposición de las fuerzas contrarias del cosmos, concepción que ubica también entre los antiguos mayas de una manera más acentuada. Pero la dualidad no se quedaba circunscrita a esa figura sino que se desbordaba por el mundo, organizándolo más allá del panteón sagrado y su complejo religioso, también en su organización política y en las prácticas cotidianas.

⁵⁵² Término propongo después de leer a Paul Ricoeur, *op.cit.*

⁵⁵³ López Austin, Alfredo. Los mitos del tlacuache, p. 239

⁵⁵⁴ López Austin, los mitos, p. 234

Luz/oscuridad, calor/frío, día/noche y masculino/femenino son algunos de los pares que, junto a arriba/abajo y sus derivados norte/sur y oriente/poniente, sirvieron en Mesoamérica para estructurar su universo⁵⁵⁵, al distinguirle sus tres niveles y cuatro rumbos constitutivos, proceso *sine qua non* de cualquier cultura el de darle una estructura y organización al universo⁵⁵⁶.

Está fuera de nuestros intereses y alcances establecer la universalidad o no de la concepción dualista. Lo que resulta más importante aquí es hacer notar que las dos matrices culturales enfrentadas a partir de la Conquista, la mesoamericana y la occidental⁵⁵⁷, incluían a su manera polarizaciones binarias como base de clasificación. Y no que dicha noción, como supone George Foster, particularmente la del sistema humoral frío/caliente, fue introducida en América por los españoles⁵⁵⁸. La tradición del pensamiento judeo-cristiano y griego portata por los invasores se colocó por encima de la vieja tradición religiosa mesoamericana sin suprimirla. El resultado ha sido un lento pero vigoroso proceso de adecuación entre ambas fuentes que como vemos, por lo menos en lo que respecta a este principio básico en la estructuración del mundo, no eran tan diferentes. El antropólogo Michel de Certeau escribió con respecto al Brasil:

Hace tiempo que se viene estudiando el equívoco que cuarteaba el «triunfo» de los colonizadores españoles con respecto a las poblaciones autóctonas: con frecuencia, esos indios sumisos e incluso consintientes, hacían con las liturgias, las representaciones o las leyes que se les imponían otra cosa distinta de lo que los conquistadores creían conseguir a través de ellas; las subvertían no rechazándolas o cambiándolas, sino utilizándolas a su manera, con unas finalidades y en

⁵⁵⁵ López Austin, los mitos, 235-240.

⁵⁵⁶ Florescano,...

⁵⁵⁷ En ánimo de simplificar seguimos esta tesis de Bonfil Batalla, la de sólo dos matrices, teniendo en mente que obviamente no es tan sencillo: no se trataba de tradiciones culturales homogéneas, baste recordar la ocupación árabe de la península ibérica por siglos. Nada más impuro que las culturas.

⁵⁵⁸ González Flores, Ciencia, 20

función de unas referencias extrañas al sistema del que no podían escapar.⁵⁵⁹

Este procedimiento adaptativo tiene uno de sus mejores espacios de expresión dentro del ritual. Alcina Franch, en su estudio del sistema de creencias zapoteco — deducido de la documentación disponible para las regiones de Villa Alta y San Miguel Sola durante el siglo XVII— nos informa que el antiguo dios Padre y dios del infierno zapoteco, *Coqueelaa*, era equiparado con Cristo y el culto era una mezcla de persistencia, ocultamiento y nueva creación de sentido:

Habiendo hecho cierta cuenta con los dedos, le señaló el día, y le dijo que aquel era el día en que gobernaba el Dios del infierno, que es el que envía las muertes, y que aquel día de mañana fuese a la Iglesia y pusiese una candela en el altar de Cristo, para el Dios del infierno.⁵⁶⁰

Esto nos da una idea de la compleja negociación simbólica entre un profundo orden interno y las pretensiones asimiladoras del exterior. Regresando a nuestro principio de clasificación, este autor señala que para esa época, en San Juan Juquila Vijanos, Villa Alta, había un curandero que «cuando toma el pulso al enfermo, si arde es hechizo de hombre y si está frío es de mujer»⁵⁶¹. Es decir, se mantenía la connotación anterior de los opuestos vinculado con la ruptura del equilibrio corporal, las dos viejas concepciones que buscaban articularse en la reorganización del sistema.

La polaridad originaria en lo divino, siguiendo a Alcina, la encontramos para esa etapa de la Colonia, entre los zapotecos, en las figuras de *Coqueelaa* y *Xonaxihuilaa*, como se dijo, el primero era el dios masculino de la muerte, y la segunda, su pareja como diosa de la muerte. O bien, entre *Nohuichana* y *Nosana*, «ambos dioses coinciden en su

⁵⁵⁹ Citado en Mattelart, Armand y Michele (1992), «La recepción: el retorno al sujeto», en *Diá-Logos de la comunicación*, n° 32, Lima, Perú: FELAFACS, p. 10.

⁵⁶⁰ Declaración de un letrado que Balsalobre registró en su obra, citado en Alcina Franch, p. 100.

⁵⁶¹ Alcina Franch, José (1993), *Calendario y religión entre los zapotecos*. México: UNAM, p. 76.

capacidad germinativa o generadora; son los creadores de los hombres, los peces y los animales en general». ⁵⁶²

Roberto González Flores, en su planteamiento inicial de la premisa de clasificación caliente/frío en la comunidad de Talea, advierte que George Foster ya observaba que los datos de un solo «informante» podían ser contradictorios, y que esta clasificación podía ser ambigua en ocasiones. Y al mencionar algunos ejemplos de su trabajo de campo dice:

[La] Coca-Cola es “caliente” pero el Alka-Seltzer y la cerveza son “fríos.” Cuando pregunté cómo, en los últimos ejemplos, se distinguen entre lo “caliente” y lo “frío,” varios informadores me dijeron que las cosas frías “hacen daño” cuando se toman en la noche, mientras que las cosas calientes no hacen daño. Puede ser que los *efectos* de estas comidas, mas bien que sus propiedades intrínsecas, sirven para su clasificación. ⁵⁶³

Y me surgen algunas preguntas: si la inmanencia de la cualidad era la premisa en la antigua Mesoamérica dentro del sistema de oposiciones, —calidad adquirida «como destino», asegura López Austin—, entonces, ¿sería posible ver en la idea de los *efectos* como criterio de clasificación la otra parte de un viejo par de opuestos complementarios, especie de metáfora de dos visones del mundo encontradas en la modernidad, a saber: casualidad/causalidad?. Es decir, ¿podríamos considerar que la tensión entre esos opuestos es la matriz a partir de la cual se actualiza la clasificación caliente/frío?.

Aunque polarizado en términos genéricos (de entre otros probables términos ya que no es el único) de masculino y femenino, el territorio fluye de un extremo a otro constituyendo zonas mixtas, como durante el amasado y cocido del pan que organiza a su vez a hombre y mujer en los distintos *lugares* y *tiempos* de la labor: ella llevará los tablones con los compactos amasijos hacia el horno y él, ya listo con la pala en mano, espera para cocerlos e impregnar el aire con dulce aroma de pan caliente. O bien, zonas

⁵⁶² Alcina, 98-105.

⁵⁶³ González Flores, ...

absolutamente intermedias como la troja, especie de nodo entre los polos. El territorio se constituye en una primera instancia a partir de la oposición fundamental de frío/caliente, pero que esto no implica de ninguna manera una clasificación espacial excluyente: considero que cada espacio particular, ya sea la asamblea o la recámara matrimonial, se constituye a su vez en los mismos términos de relación, femenino/masculino, pero que es posible establecer una predominancia en *el hacer* de uno u otro según la cercanía simbólica que ese lugar tenga —no necesariamente geográfica— con los polos de significación espacial. Es decir, la cocina como fuente de lo femenino y el campo de lo masculino son sólo tendencias generales a partir de las cuales se construye el sentido del resto de los lugares. Cada uno de ellos contiene en sí mismo ambos polos de la relación pero de manera diferenciada. El dominio en el hacer es uno de los elementos claves en la definición del lugar: con ellos se estructura la orientación de la asimetría en la relación. No es que en la cocina mande Soledad. Sino que en ese espacio ella instaure una matriz desde donde tiende hacia el otro extremo, el de lo masculino, y en ese movimiento y en ese encuentro y en esa interacción, es decir, en ese diálogo, se configura la estructura de lo cotidiano familiar con todos sus espacios. El movimiento de un polo a otro se concreta en la organización del tiempo concreto, real. A manera de metáfora visual podemos ver esto como un imán que con todo y sus polos opuestos puede ser descompuesto en pequeños imanes que a pesar de ubicarse originalmente en uno de los polos contienen en sí mismos la misma lógica de la totalidad. La única diferencia estriba en que en el territorio esa organización a partir de contrarios complementarios por un lado estaría predefinida históricamente pero al concretarse en el hacer esa organización preexistente es continuada o transformada, es decir, las condiciones de la significación de una actividad en un lugar y las relaciones de poder que esto conlleva son actualizadas en el precario eje de lo contingente.)

/En la cocina, pues, comenzamos por el café.

Mientras pensaba cómo escribir algo sobre la clasificación binaria del espacio, escuchaba la plática sabrosa que se traían entre doña Chagua, Abelardo y doña Teresa. Y creí ubicar en el sistema productivo-alimentario, representado en términos generales y emblemáticos por la cocina y el campo, la relación primera sobre la que se tejen los otros

espacios y sus relaciones. Esto, porque con él se satisface la primer necesidad de todo organismo, individual o social: seguir vivo. Y con esto no me refiero solamente a nutrir el cuerpo. La vida no es *Logos* ni un proceso bioquímico únicamente.

El antropólogo Roberto González, a cuyo trabajo ya nos hemos referido, nos plantea que el sistema productivo alimentario en las comunidades del Rincón se basa en primer lugar en el principio de *mantenimiento*, es decir, el conjunto de estrategias encaminadas a asegurar la reproducción, y de ahí desprende otros principios, como el de la reciprocidad o la necesidad del trabajo físico, sobre los que se estructuraría lo que él llama una ciencia campesina⁵⁶⁴. Aunque en nuestra perspectiva el mantenimiento estaría comprendido dentro del principio rector de la Guelaguetza, el planteamiento de González nos parece adecuado en la medida en que al darle esa posición al sistema productivo alimentario serrano expresa la integración de los opuestos (masculino/femenino) en un proceso continuo que va de la tierra a la mesa y de regreso, estructurando en ese movimiento el conjunto de las relaciones comunitarias y su sistema de creencias. Esto apoya nuestra idea de que la clasificación frío/caliente de origen mesoamericano⁵⁶⁵ continúa siendo el patrón de lo espacio-temporal comunalitario. El territorio, en este sentido, es resultado y fuente de lo complementario.

(Pensabas hace rato que habitar territorio, es decir, el trabajo cotidiano para poder compartir el mito de lo comunalitario, se basa en el principio de labrar la dignidad humana...)

⁵⁶⁴ González Flores, Roberto, *Ciencia campesina. Agricultura y alimentación en la Sierra Norte de Oaxaca*.

⁵⁶⁵ Como siempre este tipo de afirmaciones resultan de una toma de posición dentro del debate: investigadores como George Foster sostienen que este sistema de clasificación humoral es de origen occidental, esto es, de la antigüedad griega. Del otro lado, Alfredo López Austin, entre otros, consideran que este mismo sistema *también* estaba presente en la cosmovisión mesoamericana desde antes de la Conquista.

Aquiescencia

Horas pesadas

Doña Chagua dice que hay horas pesadas, dónde a uno le puede dar un aire. O hacerse acreedor de uno. Estas horas son las que sobrepasan la medianoche. Pero dependen de los días pesados. Ella me dice, de pasada como no poniendo mucha atención, que decían que era un día sí y otro no, o dos días no y otro sí, dice no son seguidos.

Magdalena, que camina con nosotros, o mejor, yo que camino con ellas rumbo al velorio de la mamá del síndico, dice que lo pesado se concentra en las cruces. Pero que el aire no le da a cualquiera sino a quien anda en una movida chueca. Quienes habitan las cruces se dan cuenta de eso. Además, están los lugares encantados, como la piedra que está casi frente a la casa de Daniel León, donde le contaron alguien sufrió un accidente por andar pensando alguna cosa rara. Otros han visto figuras humanas a deshoras, que de pronto desaparecen.

Lo que me llamó la atención es la calendarización de los días pesados. Es decir, que esa idea de que hay días que son pesados y otros no es un vestigio de los viejos calendarios zapotecos.

En las cruces tiempo y espacio se integran, como en los antiguos árboles cósmicos. Su condición de albergar, concentrar y dispersar lo pesado (a diferencia de la clasificación que hace López Austin que divide las fuerzas en naturales y sobrenaturales, identificándolas con lo pesado y lo ligero, donde lo ligero es lo delicado, en Ixtepeji sería más bien lo pesado asimilable a lo sobrenatural, siempre presente) se deriva de su condición de enlace para el fluir de lo celeste y el inframundo a través de ciertos puntos de la tierra (las cuatro esquinas del mundo).

Las cruces concentran ambos tipos de fuerza, son centro de poder dual, que no inciden de manera unilateral y tiránica sobre nosotros: hay una interacción. Los seres humanos configuran la incidencia de las fuerzas (en específico el aire) con sus pensamientos y actos su tipo y alcance.

Naturaleza del Aire

Nos dice don Camilo:

—Lo del aire es como una sugestión. Que sale uno al descuido y está uno caliente, luego recibe uno el aire lo marea a uno o hay una sugestión de que hay determinados lugares, sale como un fenómeno le pega a uno el aire, le cortó el habla, lo marea, y hay personas que llegan a morir con esto.

No sé si porque le dan mucha importancia o porque no le hallan cómo curarse. Pues hasta ahí no se explica uno. Le llaman en aire malo pero es por descuido. Hay muchos que dicen que porque salieron al medio día dando las doce que les pegó el aire. O que salió muy temprano. Por medio de la muina o un susto también le da a uno aire. Y además está el que le dicen «aire de lugar».

Eso que le llaman aire da por un susto, por un coraje. Porque a la señora de mi primo eso fue lo que la malió hasta que murió la pobre señora. Fue a hacer corajes a su milpa de aquel lado del pueblo. Porque desde aquí divisó que andaban unos animales en su milpa. Llegó ahí, se peleó con el dueño de los animales. Cuando regresó traía la quijada chueca.

—¿Qué pasó?, le preguntó alarmado mi primo.

—¡No, fui a hacer una muina ahí con esta gentel, ¡Cómo está la milpa verás!

Y de que le entró el aire a la pobre señora jamás se le quitó. Si la curaban, medio se componía. En cuanto nomás un corajito, un eustito y luego luego, otra torcida. Hasta últimamente que murió.

Pero las nuevas cnfermedades tienen que ver con el tiempo que ya está muy corrompido. (No es provocado el aire según don Camilo. Es más bien sobrenatural, algún espíritu)

Mala bora

Hay personas que han muerto de aire. Pero esto ya es como una creencia o una sugestión. Las personas mayores, originales de acá, decían:

—No salgas como quiera a media noche. No pases a medio día donde está una cruz. Y el día 3 de mayo, el día de Viernes Santo, el día de año nuevo y no recuerdo qué otro día, procura no salir al campo ni hagas ruido porque hay espíritus a los que no les conviene.

Y personas que tal vez están destinadas. O quién sabe. Como un muchacho que fue al río a bañarse. A medio día pasó por la Cruz Blanca y sintió como un escalofrío. Se fue a su casa como desganado, descompuesto. En la noche calentura. Al otro día calentura. ¿Y qué le pasó?. Al siguiente día salió su papá y pum sonó la campana: nos dijo que el muchacho había muerto.

—¿Y eso por qué? ¡Si apenas antier lo vimos! —exclamaron desconcertados sus amigos.

—Sí, pero pasó a la mala hora frente a la Cruz y le dio el aire.

A tiempo y no

Lo que sí le puedo decir es que cuando era yo muchacho tuvimos la creencia que en cada cruz y en determinados lugares hay un espíritu. Son señores que por destino son los guarda-lugares.

Don Camilo León, sentado sobre la tierra quebrada de su solar donde en unos días sembrará frijol, nos continúa su relato:

Una noche había baile y a mí me gustaba. Mi papá no nos dejaba salir.

—¡Mucho cuidado! —advirtió mi padre. Ese señor se dormía a las 9 o 10 de la noche. Procuró que nos fuéramos todos a descansar— Ora sí, a dormir. Nada de que salgan a la calle.

—¡No, papá, no salimos!

Y yo pendiente nomás de que se durmiera para salir a escondidas. ¡Si estaba el baile allá arriba, bueno que sonaba el baile! Había quedado de encontrarme con otros camaradas. Iba yo subiendo y al cruzar una cruz que está atrás del municipio me sale un señor:

—Oye amigo, ¿dónde vas?

—Voy aquí nomás al baile...

—No, mano, ya es tarde. Te conviene regresar, ya no sigas. Vete mejor.

Pedro Juárez se llamaba el viejito. Gracias tío Pedro, le dije y volví a la casa. En mi cuarto de quedito me acosté a dormir. Otro día encontré a ese señor.

Los Brujos de Lumbre

—Estuvo bien, muchacho —dijo tío Pedro— así háganlo, obedezcan. Porque cuando desobedecen algo que les dice uno es cuando se la buscan. Porque somos un grupo y estamos en las cruces. Por ejemplo, en la cruz que está en el camino rumbo a Zoquiapan, es un lugar delicado, desde ahí vigilamos. En la cruz estamos pendientes: «¡Mira verás, ese amigo, a qué horas anda!» Dice uno, «ora a ver qué dicen los demás» «¡No, pues hay que darle, ni modos! Ya de costumbre lo tiene eso de andar a deshoras», decimos todos.

El que comprende con una vez que le hablan se evita. Y no pasa nada. Varios han muerto por ese aire que avientan los que vigilan determinados lugares o en las cruces. Eso lo sabe cualquier persona. Es muy notable su vigilancia. Se organizan en grupos y están obligados a estarse en las cruces cuando les toca su turno. Es el destino quien los obliga. El mismo Signo. Vamos a suponer: a usted le toca un cargo de policía y forzosamente tiene que estar donde lo necesitan. O donde tiene su encomienda para cumplir. Así pues, los espíritus se turnan. Lo que sí no sé es qué tanto: ¿será todo el

cuerpo o nomás el espíritu? Tal vez sólo el espíritu es el que sale y el cuerpo se queda tirado por ahí, dormido.

Pedro Juárez y otros eran «Brujos de Lumbre». Nos decían que tuviéramos cuidado con algunos días. No hacer ruido. Cuidado con algunas horas. El que no entiende y no obedece ya sabe a qué le tira. Ni modo, dicen ellos, hay que quitarlo.

Son los que se transforman.

Ya los vi yo ([]) oy la sol aY

Fui con un compañero a acampar. ¡Nombre, estando por ahí como a las doce de la noche empezaron a cruzarse, ahí en la cruz! Llegamos junto de un árbol y nos ocultamos.

—¡Es mala hora! Ira verás. A ver si no nos pasa algo...

(¿Ya vio, querido lector, cómo salen las chispas de los buscapiés?

¿De los pirotécnicos?

¿Esa luz que pasa rápido de un lugar al otro?

¿Se la imagina alrededor de una cruz a medio monte?

¿En medio de todo y de nada?)

Como a las cuatro de la mañana ya nos venimos al pueblo.

Esos tienen otro misterio. Porque son los que cuidan la trasmisión de una enfermedad. Como cuando atacó el tifo en 1944. Entonces la gente dice que sí vio cómo en las cruces los brujos estaban debatiendo, defendiendo, porque venía la enfermedad quién sabe de dónde. Pero ya lo veremos en su momento.

Luminoso punto móvil

Para que me lo crea una tarde venimos con mi hermano a dejar mazorca y él me convenció de que aprovecharíamos y mejor fuéramos al rancho de una vez para pasar ahí la noche porque si no desde la casa había que levantarse bien temprano para ir caminando a buena hora hacia el rancho y darle de comer a los animales y da flojera ¿verdad? Todo pasa mejor que coman los animalitos y camino al rancho atravesamos una loma que está por ese camino cuando vimos aquella luz que venía venía venía y pasó cerca de nosotros montados en los burritos y lo que hicimos fue agacharnos así.

—Mira a qué mala hora pasamos manito

—¿Qué? ¿Viste?

—¡Síiiii!

—¡Cómo sonaba su pescuezo! ¡Trrgggggggæhkkk-trrrgggææææukkk-trrrrggæuk!

Pasó como un cuete. Por eso alumbró el camino. Nosotros no argüendíamos nada y a los tres días brotó la tos ferina. La gente comenzó a platicar:

—¡Qué lástima! Hace tres días en la tarde entró el que vino a dejar la enfermedad. Y todavía no estaban asegurados en sus lugares los que defienden. Por eso logró penetrar la tos ferina.

Le dio a niños, mujeres, adultos. Murieron varios.

Ese que vino también era un brujo parecido pero de otro pueblo. Por eso dicen que en cada pueblo hay esa vigilancia. Eso derecho, derecho existe —nos asegura don Camilo.

Hay formas de enfrentar el poder de los Brujos de lumbre, dicen. Una vez, Pedro Juárez iba caminando y se encontró con otro señor que iba en sentido contrario. Éste ya sabía que Pedro era brujo e iba preparado. No sé si tenía algún pleito con él. Creo que más bien trataba de comprobar su condición. Pues bien, este señor, justo antes de cruzarse en el camino con don Pedro, se agachó y fingiendo arreglarse el huaracho,

colocó una aguja de acero sobre la tierra. Pedro Juárez no se percató del ardid y al tener contacto con la aguja se quedó paralizado, sin poder continuar.

Las agujas, los espejos, la cruz cristiana y el humo del cigarro son algunos de los elementos que sirven para librarse del influjo de los brujos de lumbre, y en general de los malos aires. En otras comunidades he escuchado que el humo del ocote y blandir el machete contra el aire son otros métodos efectivos.

Otros seres

De los nagueles la creencia sí hay. Eso lo conocimos nosotros allá en la Rinconada. Hay una conversión en la persona. Pero eso también ya viene por signo. Es decir, ya viene destinado desde nacido, ya trae ese don. O esa mala suerte, no sé cómo se le puede llamar. Unos que se convierten en víbora, otros en águila, en coyotes, en tigres. Pero nosotros casi no. Esa, como le digo, es una creencia más de allá en el Rincón.

Aparte es la brujería. Pero eso es una cosa aprendida. Por ejemplo mediante la baraja que manejan mucha gente para hacer maldad.

Vigilar y castigar

Esbozaré un análisis de la función sociológica de los «brujos de lumbre».

Aunque para los ixtepejanos los brujos de lumbre son distintos de los nagueles, me parece que los primeros pueden verse como un tipo muy especial de nagueles. Torno parcialmente la definición que propone José Alcina Franch³⁶⁶, donde el *nagualismo* es «el poder que determinados individuos, especialmente dotados, ejercen, para transformarse en algún momento de su existencia, o bien, en animales diversos o bien en fuerzas de la naturaleza....». Este autor concluye su definición diciendo «...con el fin de realizar actos *maléficos*». Sin embargo, sustituyo su carácter negativo y antisocial proponiendo el ambivalente «...con el fin de realizar actos de *brujería*», entendiendo *brujería* en los

³⁶⁶ Alcina, 1993:87

términos de Zadrozny: «La creencia de que un brujo posee el poder inherente para dañar o ayudar a una persona o a su alma usando técnicas sobrenaturales»⁵⁶⁷.

De esta manera, tenemos que los brujos de lumbre son una forma de *Nagual*. Más allá de la ociosidad clasificatoria, Las capacidades de convertirse en fuego y volar ya habían sido descritas por Torquemada y, según los tzotziles actuales, corresponden a los naguales más poderosos⁵⁶⁸.

Ahora bien, esta creencia cumple varias funciones. Como habitan en las cruces, actualización de los antiguos árboles cósmicos, participan del flujo de fuerzas entre los tres niveles del cosmos, son referencia de los rumbos que toma el universo en su organización espacial y son responsables de mantener la armonía, al menos, en el fragmento que les corresponde: el pueblo, el territorio comunal, es decir, su mundo.

Estos naguales vigilan la salud del pueblo, no sólo física sino social y espiritual de la comunidad, y están dispuestos a castigar a los infractores del orden, ley que es de carácter primordial para la supervivencia del conjunto.

Digo ley primordial porque emana del origen: ellos no son enseñados o elegidos por los hombres comunes y corrientes, sino que nacen con ese don, otorgado —es pertinente suponer— por la divinidad. De esta forma, el orden que vigilan es un orden sagrado, instaurado desde el primer impulso del tiempo.

¿Y cómo se organizan para preservar ese orden? A partir de un sistema de cargos similar al de la comunidad. Lo sobrenatural es idéntico a lo humano. Ambos sistemas se iniciaron allá, en el inicio de todo. Uno a otro se sostienen. Su necesidad es mutua. En suma, este mito sirve como un factor de cohesión social, en torno a los valores sancionados colectivamente como positivos, a las instituciones locales y su reproducción, a la conservación del territorio como condición básica para mantener el equilibrio de lo natural y sobrenatural en el mundo⁵⁶⁹.

⁵⁶⁷ en Alcina, *op.cit.*:92.

⁵⁶⁸ Alcina, *op.cit.*:85.

⁵⁶⁹ Korsbaek (*op. cit.*, p. 12), en su «lúcido acercamiento», como él mismo lo llama, al análisis de la cosmovisión indígena y su expresión en el sistema de cargos, propone cuatro postulados. El primero comparte nuestro análisis al señalar " que los mismos indígenas ven en el sistema de cargos la expresión simbólica y comprimida de su cosmos". Página: 291 "Si el nomos de una sociedad se trasmite de una generación a otra, de modo que la nueva

Como una idea al vuelo: ¿podríamos establecer una especie incierta de «continuidad», dentro de la natural discontinuidad de lo que fluye dentro del mundo comunitario, entre los *brujos de lumbré* de principios del siglo XX y los *maestros o letrados* del periodo colonial? En tanto personas reales, de carne y hueso, vecinos del lugar, adultos organizados en una estructura de vigilancia, previsión y control, con cierto don para dialogar, si podemos verlo así, con las fuerzas de lo divino. Sobre los brujos de lumbré, don Camilo nos dijo: «Nos decían que tuviéramos cuidado con algunos días... Cuidado con algunas horas. El que no entiende y no obedece ya sabe a qué le tira». Al igual que los letrados, los brujos de lumbré mediante ciertas prácticas tiene conocimiento de las cualidades de los días y las horas, advirtiéndolo a la gente cercana sobre lo adecuado e inadecuado de las acciones que se están pensando llevar a cabo, sobre lo propicio y lo infausto del tiempo.

La cura del Cbaneque

Por el camino real, bajo un sol agobiante, iba doña Chagua (en ese entonces una niña) y sus padres. Querían llegar a Guelatao y *parar tepache* para la fiesta del 21 de marzo. San Benito. Por eso, ella carga un pesado cántaro con pulque. Falta una semana para el evento y apenas es suficiente para que el tepache quede listo y puedan venderlo entre los asistentes.

En ese tramo del camino real no hay una sombra. La joven Jose siente que su cuerpo es prisionero de la tierra seca. Maldice a su cabeza y suerte por no haber amarrado un mecate al cántaro y hacer su faena menos grave. Mal haya sea mi cabeza. Siente sus brazos desprendidos del tronco, en una especie de autonomía de la que tiene noticias sólo por el dolor que los recorre. Y de sus manos presiente una próxima rebelión.

generación también "habite" el mismo mundo social, habrá fórmulas legitimadoras para responder a los interrogantes que, de modo inevitable, se planteará la nueva generación. Los niños quieren saber "por qué". Sus maestros deben darles respuestas convincentes. Además, como hemos visto, la socialización nunca es completa. No sólo los niños sino también los adultos «olvidan» las respuestas legitimadoras. Es necesario «recordárselas» siempre. Dicho de otro modo, es necesario repetir las fórmulas legitimadoras.

"Las sociedades fincan en el orden imaginario su comprensión del mundo, validan en él las acciones cumplidas y dirigen con sus prescripciones las acciones futuras. Mientras, paso a paso, transforman esquema y praxis en el devenir histórico." López Austin, los mitos, 245

Antes de que suceda y el barro quiebre su figura sin remedio, derramando el líquido que rápido desaparecería en las bocas de la tierra seca, ella se detiene, enmuñada.

De mal modo deja el cántaro sobre el camino. Está muy encabronada. Sus padres se detienen y la llaman pero ella sólo responde que le duele, señalando su muñeca izquierda. Bastante me duele. Mejor regresan al pueblo. Están preocupados por la extraña bola que apareció en el antebrazo de Jose, que llora apretando los ojos y dientes.

Llevar a Jose con una curandera. Ésta les dice: tiene chaneque de muina. Por el coraje que desarrolló en el camino un aire malo entró en ella. El chaneque es un aire del diablo.

Para curarla frota su antebrazo con cebo de toro. Toma un trago de alcohol y sin tragarlo le muerde la hinchazón. La curandera aleja su rostro y escupe sobre un coco de totemoxtle su extracción: tierra del camino real, hojas secas y algunas varitas. Repite la operación varias veces. Jose puede ver lo que la mujer saca de su muñeca mezclado con alcohol, sentir cómo sale de ella, aunque su piel no está rasgada o perforada por los dientes que sólo dejan sus huellas. Al terminar la operación, la curandera envuelve le envuelve el brazo después de colocar en la zona afectada unas hierbas desconocidas para Jose. A los cocos de totemoxtle con lo obtenido en las succiones los arrojan al fuego. La cura se repite durante tres días. Cincuenta años después, doña Chagua muestra una pequeña hinchazón en su muñeca izquierda. Dice: esto me queda. Pensar, entre otras cosas, en el cuerpo como memoria.

Pablito

Dice que lo espantó una culebra cerca del río. Estaba jugando con sus primos cuando la vio pasar entre las piedras. Se quedó mudo, todo pálido, pálido. Así lo encontraron sus compañeros de juego. Y regresaron a casa.

—Lo espantó la culebra, abuelita.

Doña Matilde lo miró entrecerrando sus ojos, agarrándolo de los hombros. Su nieto parecía normal, estaba completo. La culebra por fortuna no lo picó.

—Tiene susto el muchito —diagnosticó categórica— *traíme el alcohol de allá dentro. Yo voy por unas flores.*

Con su paso milenario, arrastrando las chancas tal vez aun más viejas, Doña Matilde fue al jardincito que está cerca de la entrada de su casa, a un lado de la escalera. Cortó unas flores rojas de bugambilla. Y con paso todavía más lento regresó a la cocina donde dos de sus hijas y varios muchitos esperaban. Lánguido, el nieto con susto.

—Alcázame aquella jícara, hija, la que está en el lavadero —dijo, señalando a través de la pared de costera. Las rendijas entre las tablas dejaban ver el patio en esa hora de sol.

Llenó de alcohol la jícara y formó una cruz con las flores que flotaron como quien arranca un secreto a lo eterno. Se encomendó a Dios. Una oración entonaba mientras con la mezcla sobó los brazos, chamorros, omóplatos, y articulaciones de su nieto. Le sobó el corazón. Y lo llamó para que volviera: ven, Pablo, ven, ven...⁵⁷⁰

Era evidente que el alma de su nieto estaba lejos, en otro sitio suspendido.

—Pablo, ven...

El susto expulsó al ánima del muchito. Y es sabido que la vida no es la misma sin el alma de uno dentro. Hace falta.

—Ven...

Dicen que si uno muere en susto, el alma queda en el aire, sin su hogar, sin morada. ¿Adónde puede ir en esas circunstancias? El alma queda en pena.

—Vuelve, Pablo, ven —le decía Doña Matilde a su nieto con voz dulce, como llamándolo para un beso o algo bueno.

⁵⁷⁰ Esta forma de curar el susto estaría relacionada con lo que Malinowski llama el segundo y tercer «elementos típicos de la magia que están asociados con la fe en su eficiencia», en tanto que se usan «palabras que invocan, formulan u ordenan el deseado propósito», y así mismo, se realizan alusiones mitológicas y referencias a los antepasados, «de los que se ha heredado ese saber». *Magia, ciencia y religión* (1994), Barcelona, Planeta-Angostini, p. 80-81. Los tres factores (segundo y tercer elemento de la magia, y fe) son en la palabra y en los sentimientos que suelen germinar entre una abuela serrana y su muchito, en la propia casa, con las emociones de los compañeros de juego de Pablito, de su mamá y tías reunidas, y da la impresión de que entre todos ellos está la cura.

Lo puso de cabeza y agarrando los tobillos sacudió a ese muchito. Una, dos, cuatro sacudidas en el aire. Ven, Pablito. Seguro el niño veía como el piso de tierra de la cocina se acercaba peligroso hacia su cara, para luego alejarse con cierto ritmo. Ven. Tal vez sin miedo. ¿O podrá sentirse miedo cuando al cuerpo falta el alma? Hay misterios como el alma. Hay misterios como el miedo. Y los hay, sin duda alguna, bien metidos en el *aigre*, bien ocultos en la noche aun sin luna. Ven Pablito.

Doña Matilde puso de pie a su nieto y tomó un trago de alcohol de flores rojas para soplarlo en la cara del niño. Sopló dos veces. Paso su mano por la nuca. Curó al muchito.

Etnografía de la perfección

Con un marco de madera sobre el piso de tierra se delimita una plancha cuadrada de aserrín y ceniza. Utilizando ceniza, anilina, diamantina, cal —o actualmente el oscuro polvo químico de las baterías— y pequeñas flores, se forma una esmerada imagen de la Virgen de Guadalupe o una Santa Cruz. Se rodea de muchas veladoras y flores frente al altar familiar. Como esta noche de mujeres con la cabeza cubierta por el rebozo y de hombres —adultos, la mayoría— que se detienen con las manos dentro de las bolsas de su chamarra o pantalón y las extienden para el saludo cortés o tomar un cigarro, el fuego.

Al mediodía don Gerónimo se acomodó sobre el piso de tierra mientras colocaba florecillas blancas en ese cuadro que ya mostraba una Guadalupana perfectamente iluminada. La familia de la finada lo llamó para que de favor fuera a *poner* la Cruz porque saben que él acostumbra hacerlo desde hace años. Don Gerónimo toma un respiro en su labor y toma de un solo jalón el mezcal en la diminuta copa que le ofrece don Faustino, hijo de la recién difunta.

Para este ritual fueron nombradas cinco madrinas, que se encargan de llevar las flores y veladoras. Ellas tienen un papel muy importante. La última noche del novenario la gente reunida pasa uno a uno a arrodillarse, persignarse y besar un crucifijo que se coloca a los pies de la cruz formada sobre el piso.

El rezador aguarda a que todos los familiares hayan pasado para iniciar los rezos. A cada día del novenario corresponde un tipo de oraciones dentro del grupo de los misterios, comenta el rezador, e inicia.

Al terminar, los familiares de la difunta ofrecen una cena a los asistentes. Después inicia la velación de la cruz hasta las cinco de la mañana, cuando se procede formalmente al levantamiento de la cruz.

El rezador dirige la ceremonia: primero explica el significado del rito: al bautizarnos se nos persigna haciendo sobre nosotros la señal de la cruz, con esto uno ingresa al mundo cristiano. Más tarde, con el casamiento se adquiere una cruz que habrá uno de cargar hasta la muerte. Ambas cruces, pero sobre todo la segunda, representan la pasión de Jesús, con sus tropiezos y caídas, con el dolor implícito de llevar a costas el peso de los pecados personales y de toda la especie humana. Se debe cumplir este sacrificio porque es parte de la condición humana y el requisito indispensable para asegurar la salvación eterna del alma. Con la muerte inicia la espera del Juicio Final, donde se ponderará el modo en que uno se hizo cargo en vida de su cruz.

Luego, inician la lectura de un viejo y gastado cuadernillo de rezos y los cantos y oraciones correspondientes. Una de las oraciones compara a la cruz con un árbol divino: *Sagrado madero*⁵⁷¹. Se pide por el descanso y la salvación eternas de la difunta y de todos los fieles en la tierra. Aunque se podría decir que con especial atención a los habitantes de ese pueblo.

Después, el rezador indica a las madrinas el método para levantar la cruz: con unas pequeñas palas de madera juntan el material de la plancha, deshaciendo con esto la bella imagen, para formar una cruz. La primer madrina recogerá, después del rezo

⁵⁷¹ Me parece que el monero Rius, tal vez en *Jesús para principiantes*, decía que en uno de los textos bíblicos traducido del hebreo, la palabra utilizada en el segundo para nombrar a la cruz se refería más bien a un árbol o a un madero. Recordemos que *Ya*, en *titza ke'riu serrana*, significa Árbol, Palo, Madero y también Cerro: significados germinales entre la gente que vive entre cerros cubiertos de bosques cuyos árboles se diversifican en el amplio gradiente de altitud de esos cerros y montañas. Morfológicamente, *Ya* es la raíz de un grupo de familias de palabras, una de las más importantes es la de *Nombres de comunidades*, donde al irreducible elemento monosilábico se le agrega un morfema que singulariza al pueblo, por darle forma y concretar el significado que viene de esa raíz: Yalálag, Yatoní. Yaée, Yaviche, Yalagüi, Yaneri, Yahuío, Yagila, Yagalaxi, entre otras. Mateos Muñoz, Agustín, 1986, *Etimologías grecolatinas del español*, México, Eslingue, p. 17 y 18.

correspondiente, la “cabeza” de la cruz; la segunda el brazo derecho; la tercera el izquierdo; la cuarta “el corazón” o costado, donde según afirmó un testigo presencial, Jesús fue atravesado con una lanza cuando ya estaba muerto en la cruz; y por último, la quinta madrina recoge “los pies” de la cruz. La mezcla se vierte en unos tenates nuevos y se les coloca una vela a cada uno de ellos.

Sigue el reconocimiento del nuevo nexo que se establece entre los familiares de la finada y las madrinas (y sus esposos). A partir de ese momento se tratarán y respetarán como compadres. Algunos de los familiares, los mayores en todo caso, ofrecen un pequeño y emotivo discurso de la importancia que reviste para ellos la relación con sus nuevos compadres. De igual forma, algunos de ellos ratifican el compromiso adquirido.

IX. Otra vez el Otro 1937–44

El mercado de La Natividad

Descanso en la ruta

Mi mamá le daba hospedaje y comida a la gente que por ahí pasaba para ir a trabajar al mineral de La Natividad —recuerda doña Francisca— Estamos hablando de 1930, 31, 32... estaba en su apogeo. Le daba hospedaje a los ingenieros. Tenía mi mamá un cuarto especial con sus camas, sus bandejas de agua con toallitas colgadas para que se lavaran los señores. Ahí se quedaban a dormir y al otro día los mozos que trián ensillaban los caballos y ya agarraban para La Natividad.

También se detenían en La Parada los arrieros con sus burritos, quince o veinte, cargados de bolsas con metal de la mina con rumbo a Oaxaca. Porque no había carretera, hasta tiempo después que ampliaron el camino de herradura y después hicieron propiamente la carretera. Eran empleados de la mina. Con las lluvias se hacía un lodazal y a veces los burritos se atascaban, se caían, y los arrieros tenían que ver la manera de sacarlos y a seguir su camino. Sufrieron mucho esos señores.

En 1937 —recuerda don Erasmo— estaba el auge del mercado de La Natividad. Tenía yo 8 años. Era muy conocida la gente de Ixtepeji porque llevábamos maíz, frijol y pan. Las mujeres iban a vender chocolate. Se daba el lujo la gente de meter la mano dentro de los montones de granos secos para ver

si tenían un polvito de gorgojo y tantito se estaba picando y ya no lo compraban. Había mucha abundancia. Llegaban los de Lalopa con su panela, los de Tanetze. El chile de onza de Yalina, Zoogocho. Dicen que a principios de siglo había también mercado en Xía pero se fue retirando cuando se destruyó la fábrica como consecuencia de la Revolución. El mercado ya se fue para La Natividad.

Salíamos de acá de Ixtepeji como a las 6 de la mañana. Para entonces ya les habíamos pegado la carga a los animales, bien asegurada. Ya las bestias jalaban parejito. Y como a las 2 o 3 de la tarde ya estábamos en La Natividad. Comenzaba el intercambio. La cosa fuerte era el domingo desde las 8 de la mañana. Llegaba la gente del distrito de Ixtlán, de Villa Alta. Todos buscaban la forma de sacar sus quintitos. Entonces reinaba el 0720. Por eso los mineros se daban el lujo de sonar sus bolsas con puras monedas de plata. En los casos de que la plaza estuviera muerta se intercambiaban los productos o cuando eran granos o cosas que no se descomponían fácil se dejaban encargadas en las casas de algunos paisanos para la siguiente semana.

Era novedad para nosotros ver a la gente con distinta forma de vestir y hablar. Porque entonces puro dialecto. También el *cotonpintero*, ese que rifaba alcancias, figuritas de barro, con el juego de lotería. Tenía su pregón:

Echa pedazo marchante

Le dijo una indita a una indiana

Le estaba enseñando... ¡la estrella de la mañana!.

También:

El gallo de doña Petrona

Pelón pero cantador...

Jugaban con maicito sobre una tabla hasta formar la figura y gritar ¡lotería!. El pregón era lo que nos gustaba escuchar de ese *cotonpintero*.

Fernando Itumbarría describe a los *cotopintos* de la ciudad de Oaxaca para esa época, igual de exitosos en el gusto popular. Eran, nos dice, cartones enmarcados, con un vidrio protector, ilustrados a mano con figuras de atractivos colores, ordenados en 5 filas de 6 posiciones.

Este autor señala que con las coplas o pregones, compuestos de versos picarescos y satíricos que acompañaban a cada figura: «el pueblo daba rienda suelta a sus filias y a sus fobias, esos versos anónimos que todos los *cotonpinteros* repetían». Anotamos dos, recogidos en la obra de este historiador:

El nopal lo van a ver
Sólo cuando tiene tunas,
Ingratas que son,
No todas, nomás algunas.

Yo vi pelear un halcón
Con una garza morena.
No hay bocado más sabroso
Que el de la mujer ajena:
Aunque se coma sin sal
A todas horas es buena.⁵⁷²

Me acuerdo de uno llamado Daniel, que después le dejó —vamos a decirle “su concesión”— a otro porque él se fue de herrero a la ciudad de Oaxaca, porque tuvo mucha demanda su trabajo.

La gente se prestigiaba por la calidad de su trabajo: esa era su propaganda, porque entonces no había radio.

⁵⁷² Itumbarría, José Fernando, 1997, *Sucedió en Oaxaca*, México, Gob. Del estado de Oaxaca, p. 169-170.

Marquesote y otros panes

Las manos sienten que son parte del metal de la pala o del pico. El frío de las cinco de la mañana casi ladra. Pero ahí están los ciudadanos, recargados sobre el muro de adobe que rodea por tres lados al panteón. La gente espera al Síndico para que dirija los trabajos. Mientras se cuentan chistes, chismes o simplemente guardan silencio frotando las manos. Por fin llega el Síndico: es momento de limpiar los pasillos, entre las tumbas llenas de zacate para que las ánimas de los difuntos en su visita temporal estén a gusto.

Abelardo avanza con el machete sobre una capillita que oculta el nombre de la ceniza y los huesos de su habitante. Lo descubre. Dos horas después, con el sol ya calentando, tímido astro ya sentado en la mañana, vuelve a su casa.

Ayer por la noche terminó de cocer el pan amarillo. Una parte será para colgar en un canasto y comerlo con su familia durante las fiestas de Todosantos . Y otra para venderlo. Recuerda la última vez que hizo pan amarillo: antes del domingo de Pascua. Era para un muchacho, Miguel Gato, que fue a pedir a su novia, una tal Cristina. Pero esa mañana, en un ratito porque hay otras ocupaciones, preparará marquesote.

En la cocina de costera con techo de tejamanil y piso de tierra doña Soledad, Chole, esposa de Abelardo Mora León, está con unas comadres y vecinas del pueblo batiendo claras de huevo en grandes ollas de barro. Es difícil saber de que platican pero se pueden escuchar de pronto las risas. Las claras batidas tienen que subir hasta la boca de la olla. No hay opción. Podemos suponer que algunas, las más jóvenes, se alternan para batir porque sus brazos se agotan.

Otra risa, resplandor.

Afuera de la cocina aguardan Abelardo y su compadre Félix, quien lo acompañó desde el panteón. Tal vez una de las risas y voces pertenece a su esposa. Ambos fuman. Y aguardan porque saben que si entran así como están de sudorosos en esa mañana fría lo único que ocasionarán será que las claras batidas se bajen y ya nada podrá levantarlas otra vez.

—También si alguien le echa ojo se baja. O si trae *muina*, lo mismo. El marquesote es muy delicado, más que el pan de yema o el amarillo —me dice mientras con una pala de madera en la mano espera también, sólo que en su caso es afuera del

homo de adobe, que perteneció a su abuelo y que él reparó una vez que su padre había muerto.

Refrescados, Abelardo y su compadre entran a ver el trabajo de las mujeres. Vienen los comentarios.

Puso leña en el homo y parece que ya está listo. Doña Chole tiene listas las claras, pero ahora mueve su pala de madera lentamente, porque una de las mujeres que batían con ella pasará primero su mezcla al homo. Sólo ellas saben por qué. Una especie de cortesía femenina o de anfitriona.

—¡Ya componlo! —grita desde el patio su esposo

Así que doña Chole acelera el batido que de por sí estaba listo y le vacía las yemas, que esperaban como ansiando el reencuentro con su otra mitad.

—Luego le ponen azúcar dependiendo de la cantidad de huevos. Y poco a poco el almidón.

El marquesote queda compuesto. Ella lleva su olla hasta el homo y vierte las porciones en rústicas charolas de papel estraza. Él las mete con su pala al interior del homo y lo tapa. Y, misterios del texto, de pronto llegan las palabras de don Erasmo:

El pan de Ixtepejl tuvo mucho prestigio por su cocido. También las gallinas porque se criaban con puro maíz. Porque la gente decía que en otros pueblos las crecían con semilla de chile.

Iba yo a acompañar a mi mamá a vender el pan que hacía mi papá — porque mi papá tenía un servicio ese año de 1937 como tesorero municipal, y porque entonces se hacían los cargos por obligación, no como ahora, y la Hacienda era muy delicada de llevar porque al final de año se debían reportar todas las entradas y salidas de recurso—. Y puro pan criollo, puro del trigo que nosotros mismos cultivamos. Nada de harina a ver de qué otro material.

Había dos clases de cernidor. Había uno con tela de manta para pura harina seleccionada y dejar aparte para molletes y el salvado. Y estaba el otro cernidor con tela de alambre y con ese había que tener cuidado porque tantito se pasaba la mano y hasta el salvado se colaba.

Y ahí sí ya se trataba de prestigio. Aquí había en el pueblo un señor que le gustaba hacer pan de dulce, *mamón*, y todo ese pan tradicional. Lo hacía y lo iba a vender. De todo se hacía, un poco pero se hacía en el pueblo; era otra generación. No como ahora: todos nos atenemos a ir por todo a la ciudad de Oaxaca a traerlo.

El dominio de la técnica era un elemento constitutivo de la economía del prestigio. Una técnica impuesta de origen fue largamente acondicionada no sólo en sus características fácticas, de materiales o procedimientos, sino que adecuó y readecuó el sistema socio político de la comunidad. El reconocimiento comunitario es una red en movimiento —a distintas velocidades— donde el reconocido —precisamente porque conoce y sabe hacer con gracia— puede ampliar o disminuir sus relaciones interpersonales, comunitarias y extracomunitarias, asegurar su propio sustento, y servir cabalmente en los cargos que serán de mayor responsabilidad y complejidad a medida que sea mayor el prestigio.

Fernando Pérez era el dueño del molino de abajo, *Fernandito*, le decían. Ese molino en desuso, todo de piedra, que tiene anotado el año de su construcción. Usaron poco ese molino porque su dueño estaba en Oaxaca. Y sólo podían usar el molino las personas de su confianza, así que para no estar esperando mejor íbamos a Nexzicho o a Las Presas.

También íbamos el viernes a la ciudad de Oaxaca a vender el café y ya regresábamos el domingo, con las bestias. Era bonito. —concluye, por el momento, don Erasmo León Avendaño.

Donde se hace cuatro el camino

Fracasar

Nos relata doña Chagua un etapa difícil de su vida:

Pero no le resolvía ya. Pasaron los años, 15, 16, a los 17 nos volvimos a ver, pero para ese entonces ya tuvo él un chamaco con otra señora que se juntó.

Esa fue la vez que fracasé: a los 17 tuve a mi Magdalena. Por eso mi mamá me regañó, me pegó, ¿qué no viste, oíste, supiste que ya estaba con otra mujer?, ¡y todavía ahí vas tú! A los 18 ya tuve a mi Magdalena.

Estaba yo moliendo cuando me gritó mi mamá:

—¡Cómo andas *ái* con tamaña barrigota!, ¡qué tanto no pensaste con tu cabeza!, ¡a dónde metes tu pensamiento!, ¿dónde lo metes? Tienes a tu papá, a tus hermanos, estoy yo. ¡Qué no te da vergüenza cómo está tu barriga!, ¿qué van a pensar las *gentes* de nosotros?, van a decir que porque te dejo y me voy al rancho... ¡pero en la casa te dejo, no en la calle para que estés así!.

Y que le contesto:

—¡Primero me deja *asté* y después se enoja!.

—¡¡ !!...

Pus que me pega. Por eso por aquí tengo una marca negra, donde me dio con el tizón de lumbré. Me quemó en la cara. (Doña Chagua señala la huella).

—¡En la casa te quedas no en el camino para que hagas tus sinvergüenzadas!, me dijo la finada mi mamá. Y que me da mis chingadazos. Con la reata me dio y aquí en el brazo todavía está la marca.

(Me enseña su brazo de piel arrugada donde aún se puede ver la furia del lazo.)

Ella tenía mucha muña por lo que estaba yo mala. Pero mi papá le dijo:

—Dice bien, tiene razón. Como la dejamos sola ahora nos aguantamos.

Mi papá no me pegó. Sí me perdonó.

—Voy a perdonarte —me dijo— porque es el primero que fuiste a traer. Pero si tú sigues así con tus pendejadas, a donde se hace cuatro el camino ahí te voy a parar.

—¿Cómo que a donde se hace cuatro el camino? —pregunta el *dizque*. Doña Chagua aclara:

—Pues donde se cruzan los caminos y forman una cruz, a ver qué camino agarraba yo. Si agarro aquí o agarro aquí o agarro aquí. Donde se hace cuatro el camino. Allí me iba a dejar si yo seguía con mis tarugadas. Pero si entendí y ya no. Hasta que me pidió el papá de mi Abelardo entonces sí me vine con él y tuve a mis otros hijos.

A la gente le da muina si va uno a traer a sus hijos. Se enojan y quieren luego al responsable. La gente me veía feo, peor la mujer aquella. Me decía que era yo fea, que yo era negra. Y más se enojaba porque la mamá de él sí me quería y a ella no porque ya había andado con varios hombres. Ya era mujer de vuelta pa' cá y pa' llá. Por eso tuvo un negocio, porque vendió su nalga. Tuvo varios. Me decía que yo era encajosa: pero yo fui la primer novia del muchacho.

Ellos se peleaban, se enojaban. No se casaron, así vivieron. Y yo me quedé con mi hija, hasta que me vino a pedir mi señor. Entonces ya me quedé con él. Me pidió en mayo y en octubre me vine con el difunto.

No me arriesgué a irme con mi antiguo novio, ¡como son gentes delicadas!, sabían hacer su quehacer, y yo como era mujer de pura coa, puro machete agarraba yo. No agarraba los trates, yo me levantaba como hombre, como tenía a mis cuñadas, ellas hacían el quehacer, la comida. También mi hermana: ella planchaba, lavaba. Mis hermanos tuvieron sus mujeres y nos dejaron, así que cuando mi papá se puso enfermo era yo quien hacía a ver qué cosa en la campo. Me iba yo al campo a desyerbar, a cortar retoño, como vivimos en La Cumbre me iba con él. Fue en ese tiempo que volví con el novio y me dijo mi muchachita y como me gustó también, y me decía: nos vamos. Pero yo no me arriesgué. De plano.

Paréntesis

La tesis de Bonfil de que nos estructuran sólo dos matrices culturales no podría sostenerse en este texto. A saber, la mesoamericana y la occidental. La situación es un poquito más complicada. En términos de «cultura» nunca hubo pureza. En la dinámica cultural serrana —imposición, resistencia, adecuación— se vuelve ocioso el buscar a partir de una línea el prístino primer punto.

Marc Bloch escribió, como quien previene a un hijo para que no cometa tonterías, sobre el peligro de buscar la explicación irreductible en el *ídolo de los orígenes*. Me parece que lo que menos importa es el origen. Más bien la manera creativa como se construye la vida día a día. La manera concreta de resistir los embates colonialistas y de

apropiar lo pertinente durante el choque cultural. No dónde se produjo tal constructo simbólico sino cómo se usa y para qué.

Otra vez Bonfil: hay que redigirir occidente. A lo cual puede añadirse, y sobre todo en estos globalizados tiempos, que habría que repensarse a occidente ¿qué, quiénes son esos a los que llamamos *occidente*? Pero, y tal vez sea más importante, digerir y redigirir a la suma de culturas que nos componen y nos rodean. Y a las que nos ignoran, ya sea por soberbia o falta de información. Para comenzar el diálogo, para continuarlo. Más que tolerancia —como dice Raimon Panikkar— que sólo es el rostro suave de la intolerancia⁵⁷³, habría que cultivar una *actitud hospitalaria*.

La exaltación de la Santa Cruz

Al tiempo que brota lo tierno

La fiesta de la Exaltación de la Santa Cruz, celebrada dentro del calendario litúrgico católico el 14 de septiembre, puede ubicarse —como señala Johanna Broda— dentro de una «secuencia de fiestas íntimamente relacionadas con el ciclo agrícola», a saber: la Santa Cruz, el 3 de mayo; y el 15 de agosto, fiesta católica de la «Asunción de María», donde se «garantizan la maduración de la planta de maíz»⁵⁷⁴; entre otras. Hasta donde sé, la del 15 de agosto no se celebraba en Ixtepeji. La fiesta del 3 de mayo la abordamos con anterioridad. Por ahora, me detendré en la aparición de la cruz celebrada el 14 de septiembre a partir de dos relatos complementarios, proponiendo después una interpretación.

⁵⁷³ Panikkar, Raimon, *El espíritu de la política*, Península, Barcelona, pp. 29

⁵⁷⁴ Broda, 2001, p. 176

Abuelito asesinado

Primero, nos cuenta don Faustino León. Hoy se levanta la cruz de su difunta madre, porque se cumple el novenario de su muerte. Así que está un poco atareado recibiendo a sus familiares y vecinos que llegan a la casa. Pero se da un tiempo para platicar:

Una versión sobre el origen de la Santa Cruz es sobre un asesinato. Dicen que por Las Ánimas iba un abuelito con rumbo a Oaxaca y se le aparecieron unos maleantes.

—Denos lo que tenga, le dijeron.

Y como no llevaba nada les contestó que sólo se tenía a él. No era el botín que esperaban así que lo mataron.

La gente de los alrededores se enteró del triste fin del abuelito y fueron a buscar el cuerpo para darle cristiana sepultura. Pero ya no estaba.

Ahí fue donde nació el misterio, afirma don Faustino. Los caminantes optaron por hacer una cruz y dejarla como *reseña* del abuelito asesinado.

Como un testigo de lo acontecido, auxiliar del recuerdo, dispositivo artificial de la memoria.

También se dice que los maleantes guardaron el producto de sus robos en la cueva de *Bachillín*, que está rumbo a San Pedro Nezicho. Con la revolución los ladrones se esfumaron sin llevárselo. Dicen que hay un pergamino del tesoro pero nadie sabe quién lo tiene. El tesoro, supone la gente, es grande porque acá había mucho oro a raíz de la explotación de las minas durante la Colonia.

Como vimos en otro capítulo, José Gay y Rosendo Pérez García consignan en sus obras que a finales del siglo XVIII un maleante de apellido Parada azotó con su pandilla a

los viajeros del antiguo camino real que iba de Oaxaca a Guelatao. Pérez García nos cuenta del hallazgo a mitad del siglo XX de una probable guarida de Parada:

Hace pocos años, talando un bosque para sementeras, como a un kilómetro hacia el poniente del rancho [de Parada], en una cañada entre rocas se encontraron unos aposentos contruidos con calicanto y ladrillo, teniendo como techo una bóveda con una abertura en la parte alta, por donde penetran algunos rayos del sol al mediodía, local que se supone era almacén de aquel bandido.⁵⁷⁵

Malcriados de poca fe

Por otra parte, don Pedro Hemández, de La Cumbre, agrega —en otro momento en otro lugar— que *«unos malcriados que no creían [en la Santa Cruz] se convirtieron en peñas con forma de león»*.

En esta frase está concentrada la historia de la cruz venerada en Ixtepeji y una advertencia para las jóvenes generaciones. Quien no cree será víctima de los arrebatos justicieros de lo divino.

Y don Faustino agrega:

íbamos todos los años por la Santa Cruz para celebrarla el trece de septiembre. Pero con el aumento de las iglesias protestantes la descuidaron en Las Ánimas, de modo que la Fraternidad de la iglesia de Ixtepeji optó por recogerla y dejarla aquí de forma permanente.

Apariciones

El fenómeno de apariciones milagrosas-santuarios-peregrinaciones es parte sustancial de la tradición judeocristiana. Recordemos, por ejemplo, que las apariciones de la Virgen de Guadalupe en el Tepeyac se inscriben dentro de una larga saga familiar en Europa,

⁵⁷⁵ Pérez García, t.I, p. 355

donde la estructura mítica de las narraciones son muy similares. Incluso Alicia Barabas sugiere que se trata de un fenómeno «panhumano»⁵⁷⁶.

En el caso que nos ocupa, convenimos con esta autora en que no deben interpretarse estos fenómenos únicamente dentro del modelo aparicionista católico puesto que, cómo está señalado arriba, el misterioso origen de la cruz ixtepejana hunde sus raíces literalmente en la tierra: la víspera de la fiesta de Exaltación de la Santa Cruz dentro de la «tradición religiosa mesoamericana»⁵⁷⁷ se celebraba el jiloteo de la milpa, el brote del maíz tierno⁵⁷⁸.

Ahora bien, como se mencionó en el primer capítulo, en la cosmovisión zapoteca de la sierra (y por extensión en la mesoamericana) los espacios naturales tienen *Dueños* o *Señores* con quienes se interactúa en condiciones de respeto y reciprocidad. Son sitios de poder. En ese lugar del cerro, donde pasaba un camino de viajeros y presentaba dos extrañas y fascinantes formaciones rocosas, la fuerza sobrenatural del *Dueño* se manifestaba, de una forma desconocida actualmente, convirtiéndose en un lugar excepcional, sagrado, motivo de reverencia. Tal vez, las mismas formaciones rocosas, esas peñas en forma de león, eran la muestra de esa poderosa irrupción. De tal suerte que se trataba de un punto nodal donde se realizaban ceremonias y se hacían ofrendas. Por su ubicación calendárica, se trataba de agradecer el jiloteo y pedir nuevamente buena cosecha.

A partir de los códigos cristianos, la manifestación de lo numinoso se objetivó en una cruz. Y como afirma Rudolph Otto, la experiencia de la divinidad vivida como ambivalencia aterradora y fascinante se resuelve a través de lo *Santo*. La sobreposición, primero, y después fusión, hibridación (o cualquier término que el lector prefiera) de lo *Santo* católico con lo sagrado y sobrenatural da pie a la aparición de la cruz, que «como evento fundador escribe la partitura de un nuevo mito y la coreografía de nuevos rituales»⁵⁷⁹.

⁵⁷⁶ Barabas, 1998, 120

⁵⁷⁷ López Austin, 1990

⁵⁷⁸ Broda, *idem*.

⁵⁷⁹ Barabas, *idem*.

Una nueva unidad discursiva que se reconfigura a partir de las transformaciones recientes en a) la relación de Ixtepeji con sus agencias y b) los credos religiosos.

Sugiero que los dos testimonios recogidos sobre la aparición de la cruz son partes de un solo mito. Visto así, el don Faustino León corresponde al núcleo de raíz mesoamericana y el de don Pedro Hernández a la adecuación reciente del ritual.

En el primero un anciano es asesinado y su cuerpo desaparece. En el lugar sólo se encuentra la cruz como muestra del misterio. Además, el anciano era un viajero, alguien que se mueve de un lugar a otro a través del tiempo.

No creo cometer una barbaridad al afirmar que se trata de otra versión del antiquísimo mito agrario mesoamericano, descrito en «Mundo nebular». El anciano es Hun Nal Ye o Quetzalcóatl que baja al inframundo donde es decapitado. Por eso el cuerpo ya no está en la superficie de la tierra: los bandidos se lo llevaron a la región de Xibalbá. Este sacrificio es condición necesaria para «asegurar la reproducción del conjunto cósmico y humano»⁵⁸⁰ Cuando la gente llega en busca del anciano muerto, encuentran su gloriosa resurrección: la Santa Cruz-Quetzalcóatl, que desde lo profundo de la tierra llega con el sagrado maíz, materia prima del cuerpo humano y alimento que asegura su permanencia.

El anciano fue atacado en un momento particular del tiempo en su recorrido. Luego se *transforma* en la cruz. De la misma forma aparece el maíz tierno, en un momento determinado de su ciclo. La cruz en América es el símbolo divino que da continuidad a lo muerto, desaparecido. El maíz es el origen del hombre y de la vida civilizada. Ambos elementos sagrados representaron, en cada una de sus cosmovisiones, el inicio de una era. De nuestro tiempo.

Tomando el ejemplo del mito de la gran culebra del agua entre los zapotecos serranos, Barabas señala:

Pueblos áridos de la sierra explican su pobreza por el descuido en que han tenido al dueño del agua. [...] En el imaginario indígena actual este Dueño sigue siendo ceremoniado para propiciar la salud y la

⁵⁸⁰ Florescano, 1999b: 207

abundancia de agua y cosechas, aunque también es tenido por figura vengativa que puede ser peligrosa para los que se olvidan de ella".³⁸⁷

Por otra parte, en las Sagradas Escrituras encontramos ejemplos de la ira de Yahvé:

Y, como leemos en el relato, muchos de los habitantes de Las Ánimas y El Punto, rancharía y agencia respectivamente, se convirtieron a alguna iglesia protestante y descuidaron las atenciones que la cruz merecía. Por eso la cabecera municipal, Ixtepeji, prefirió recogerla de manera permanente y ya no regresarla a su agencia, como era costumbre. El poderoso castiga al infiel: los malcriados convertidos en piedra son los conversos de las agencias. Ixtepeji hace uso de su autoridad para quedarse con un símbolo del orden cósmico. Desean asegurar la continuidad del ritual y así asegurar la permanencia comunitaria. Y para esto es preciso cambiar: el antiguo sitio donde hacía su irrupción lo divino es vaciado de sentido y la cruz concentra el simbolismo. De ésta manera, el lugar sagrado se desplaza junto con la cruz transformando el ritual.

No obstante, el desplazamiento del lugar ritual obedece también a otra situación: la reducción de los peregrinos participantes en la procesión. Esto también se relaciona con el aumento de las iglesias protestantes y por la reducción de fe en la eficacia de la cruz como entidad propiciatoria de las cosechas. La opinión generalizada de que cada vez las cosechas son peores apoya esta interpretación.

Así que la transformación operada en el ritual es de carácter político, en el sentido estricto del término, puesto que la comunidad católica de Ixtepeji, que es mayoría, y la estructura vinculada con el templo (Hermanidad, Junta Vecinal) que es muy fuerte, decidieron cambiar el lugar a cambio de no ver debilitarse aún más la celebración. La procesión disminuía en número de participantes y la distancia (7 kilómetros aproximadamente) eran señales poco alentadoras. En suma, los cambios en el ritual muestra cómo el sistema comunitario se actualiza frente a las distintas problemáticas que enfrenta, con el fin de mantener una cohesión en torno a sus símbolos. Cómo la recreación identitaria se expresa en los relatos míticos contemporáneos.

³⁸⁷ Barabas, op. cit. p. 121.

Este mito da cuenta a partir de metáforas de las transformaciones que el culto al maíz ha sufrido a lo largo de los siglos y de las estrategias políticas encaminadas a garantizar la reproducción comunitaria.

Necedad por el dato

—¿Desde cuándo se realiza esta celebración, la exaltación de la Santa Cruz? — pregunta el dizque.

—Ignoramos. No tenemos conocimiento —contesta don Gerónimo.

—¿Cuándo usted era niño ya se hacía?

—Cuando yo me di cuenta la cruz estaba en las Ánimas...

Interviene doña Chagua:

—Era muy milagroso antes, porque cuando ya viene la cruz si no daban los alimentos de buen modo, como mayordomos, la comida se les regaba en el suelo. Eso es lo único...

—¿Y desde cuando se celebra? —a la carga el dizque.

—Así nomás estaba cuando crecí yo, ya tengo ahorita cincuenta y tantos ¿si verdad? — me pregunta doña Chagua. Le recordé su edad:

—¡Setenta y tantos...!

—Setenta y seis —precisó ella (aunque más bien tenía en ese momento 77)— así nomás estamos: celebrando año con año.

Otra vez la campana

(En la fiesta de la exaltación de la Cruz) ¿Qué significan las campanadas?

Significan rogación y significan que ya se está preparando la gente para la fiesta — explica don Gerónimo. Que en esta tarde va a haber velada de la cruz en el curato. Sale del templo y de ahí al curato donde la Hermandad y gente voluntaria van a rezar toda la noche y ya mañana va a darse la procesión de lo que llamamos de *medio camino*. Para que ya lo reciba a cargo el mayordomo y ya es principio de la fiesta.

Pasado mañana en la madrugada ya va a haber procesión a cargo del mayordomo con su gente y su banda y la hermandad y la junta vecinal. Se hace la procesión de

Aurora, que es todo el camino, *el camino completo*. Es por el día 13. Después de la procesión queda a cargo del mayordomo y no sabemos que programa tiene. El 15 es la consumación.

La Hermandad es un grupo que se junta para organizar la fiesta. Tiene sus encabezados.

El Encuentro

A pesar de la oposición de su padre, doña Chagua —joven en ese entonces— se empeñó en su capricho de ir al *Encuentro* en el templo esa tarde inestable de Semana Santa. Se llevó en el rebozo a la pequeña Magdalena.

Era llevada en brazos. Enrollada al cuerpo de su madre con rebozo. Más la lluvia es gota gota e inclusive. Día de cielo a precipicio.

A su papá la joven Josefina no le agrada que anden en las diversiones. Era una persona muy delicada y le gustaba estudiar la Biblia.

Doña Chagua estrenó sus huaraches bien bonitos. Pero, ay, esa falta de costumbre. Antes de eso doña Chagua pie descalzo en la epidermis de la tierra. Así que se obligó a un andar muy lento y torpe. Los huaraches.

Al principio sin problema. Llegó con Magdalena en el rebozo —es tan nena— hasta la iglesia. Y se unió a la procesión (hay mucha gente). En la ermita presenció el *Encuentro* de Jesús con María. Ésta Virgen, aquel Cristo: madre e hijo se ven, lloran, se despiden. Se aproxima, ya está escrito, el tormento de la cruz.

Cuando Magdalena y su mamá salieron de la Iglesia comenzó a caer de pronto una tremenda lluvia. En los brazos de su madre navegaba. Y el rebozo, escuriendo al interior de aquellos ojos con la boca muy unida en el llanto, apaga sin querer un traca-traca de matraca en los oídos de Malenita. Ya vamos a llegar, chiquita mía.

—Llevaba yo mi chamaca. Le dio calentura y le agarró el Sarampión, pues. Porque era una nena con apenas tres añitos.

Sin embargo esa calle un escenario y digo lluvia todo sea siempre y cuando a nombre de la fe, de la quiebra. De salud, quiero decir. Su mamá, que es doña Chagua, se apresura a volver

Traca-traca: los huaraches en el agua.

Volver rápido a casa.

Y el abuelo de Malenita dijo No. Él no quiso que su hija con su hija fueran esa tarde a la iglesia y a la misa. Sin embargo doña Chagua —al fin chamaca— dijo voy agarrando el rebozo con Malenita.

Cuando llegamos a la casa mi papá me regañó mucho: ¡por qué llevaste a la niña! Le salió puro grano delgadito. Mi mamá la curó con rosa de castilla, tomada en té como agua de purga, y frías de alcohol. Porque si no la frotan pronto no sale la enfermedad y se queda el «agua» de Sarampión en su estomaguito y se muere. En ese tiempo no había centro de salud ni médicos: nomás como animalitos nos curaban.

Cárdenas en la Sierra

Esperanza en las Ánimas

En 1937 el general Lázaro Cárdenas, durante sus giras de trabajo, como presidente de la república, por los Valles centrales, la Sierra Juárez y la Mixteca, buscó poner en marcha proyectos que detonaran el crecimiento económico y el bienestar social de la población⁹⁸².

—En 1937 desempeñé el cargo de secretario municipal —relata don Camilo— cuando la gira del general Lázaro Cárdenas a la presidencia. Nos tocó ir a hacerlo recepción en Las Ánimas. Se reunió toda la gente.

⁹⁸² Ornelas López, José Luis «El periodo cardenista (1934-1940)», en Historia de la cuestión agraria. Tomo II. P. 141.

—El señor Miguel L. García le hizo la recepción al general Lázaro Cárdenas y tomó la palabra en la ceremonia cuando visitó Ixtepeji en 1937 — señala don Erasmo—. El 13 de marzo de 1937 se vino de la ciudad de Oaxaca a la Sierra. Nosotros lo fuimos a recibir en Las Ánimas, él fue...

—¡Ese hombre era muy sencillol, inada de que sábanas o servilletas de cuatro mil pesos como Fox!. Llegó caminando.

Esa vez llovió cuando lo fuimos a esperar en Las Ánimas, itodas sus polainas enlodadas!, iel *guayincito* mejor atrás de él venía porque nomás se atascaba! Como era un camino de herradura, no una carretera. Estamos hablando del 37 del siglo pasado.

Un maestro de Comaltepec organizó al alumnado. Y la gente de todo el pueblo fue a recibirlo. Pero de verdad era un elemento de la revolución que traía un sentido de la justicia. Por eso vino a realizar beneficios al estado de Oaxaca y así mismo para la nación entera.

Las demandas que encontró Cárdenas en Oaxaca fueron por la agilización de los trámites en el reparto agrario, instalaciones escolares y maestros, servicios de salud, agua potable, pequeñas obras públicas, molinos de nixtamal e incluso la solución a problemas laborales en la Minera de La Natividad.⁵⁸³

El cardenismo tuvo como programa de gobierno el primer Plan Sexenal y bajo su orientación política de corte nacionalista, con un Estado regulador de la economía, se buscó enfrentar los rezagos económicos y sociales del país.

Se esperaba que al tiempo de ser puesto en marcha y se fueran creando las condiciones adecuadas de infraestructura económica para la diversificación del aparato productivo, diera cumplimiento a los principios establecidos en la constitución de 1917⁵⁸⁴. La educación recibiría según el plan un impulso nunca visto. El maestro sería en ella un

⁵⁸³ Omelas López, José Luis, *op. cit.*, p. 141.

⁵⁸⁴ Omelas, p. 130

agente de cambio. La construcción de infraestructura de comunicaciones y transportes serían los ejes de integración nacional⁵⁸⁵. Otro aspecto sería mejorar la salud pública.

Pero no fue sencillo lograr los objetivos del ambicioso plan. En 1936 en Oaxaca las malas cosechas provocaron escasez y se deprimió la capacidad adquisitiva de la población rural⁵⁸⁶.

La deuda de la guerra

—¿Vino el presidente Cárdenas para acá?— interrumpo a don Erasmo, queriendo saber de inmediato si pasó por Ixtepeji. Uno de sus nietos juega con la tierra en el patio y don Erasmo aprovecha la interrupción para llamarle la atención al niño.

—Cárdenas lo prometió... Fue un lunes allá en Las Ánimas y el miércoles vino al pueblo. Después de Las Ánimas estuvo en Guelatao y ahí ofreció el Internado Mixto; hizo una visita a Ixtlán y allí dio la Secundaria. Luego se vino para acá. Y a nosotros pues... El general tenía una deuda con un finado que se llamaba Laureano García, en 1913, de cuando la gente de Ixtepeji andaba desperdigada en los campos de batalla en el norte. En Sonora.

Lázaro Cárdenas apenas tenía el grado de capitán primero. En un combate le mataron el caballo y despedazaron su tropa. Los desbandaron. Y ya iban desbandados cuando le ve Laureano junto a un matorral, a Cárdenas, escondido según dijo:

—¿Qué pasó mi capitán? ¿y el caballo? —le preguntó Laureano.

—Pues me lo mataron —contestó Cárdenas.

—¡Pues súbase en ancas, capitán! —le dijo Laureano García. Porque ya sabían que con el grado de coronel ameritaba un consejo de guerra o fusilamiento.

Y como era una persona que siempre agradecía cualquier favor, cuando fue presidente vino. No como Fox. Lo primerito que preguntó fue:

—¿Y Laureano? ¿qué razón me dan de Laureano?

⁵⁸⁵ Omelas, p. 131

⁵⁸⁶ Omelas, p. 135

En ese momento Laureano se había ido a un viaje, como arriero, a Tanetze y así se lo hicieron saber.

—Pues a ver si lo mandan llamar porque quiero platicar con él.

Desgraciadamente no se pudo que Laureano estuviera en el pueblo durante la visita, así que el presidente se quedó con las ganas.

Fiesta con mi general

Se le ofreció al general Cárdenas una comida en Ixtepeji. Vino con la caballería. Aquí convivió. Era un hombre sencillo. El lunes en Las Ánimas prometió que el jueves iría al pueblo, pero se adelantó porque hubo una cosa que no salió bien en Ixtlán: le cobraron la comida. Por eso inmediatamente que se viene para Ixtepeji, el día miércoles.

Mi papá era tesorero municipal y a esa hora se fueron a hacer las compras a la ciudad de Oaxaca. Ya improvisaron. A las 11 de la mañana ya tenían que estar acá. También echaron mano de los tendajoncitos en el pueblo, de lo que había...

Fuimos al lado oriente del pueblo a recibir a Cárdenas. ¡Cuánta gente!, itodo por aquí hasta el molino!. Hombres y mujeres.

—¿Y qué comieron?

—Ora sí que la gente mayor porque nosotros qué, ¡estábamos chiquitos, nosotros nos admirábamos de los caballos, el ejército!. Por eso ni nos asomamos a lo que dieron de comer.

Se les dio de comer a toda su caballería. Todavía encontré la otra vez la lista de gastos que hizo mi papá como tesorero ese día.

—¿Cuánto cree que fue? —me pregunta don Erasmo, tratando de sorprenderme con una cantidad irreal para estos tiempos de post-ajuste estructural.

—No, pus no sé —contesto, y me recrimino de inmediato por no haber ofrecido alguna suma en la adivinanza.

—¡66 pesos! —exclama triunfal.

—¡A su mecha! —digo sorprendido. Y sin saber por qué, de manera automática, sin ningún criterio o parámetro claro a la mano, aseguro que eso era mucho dinero— les un chingo!

—Sí claro. Pero sólo algunas cosas se compraron, porque para las tortillas o los frijoles la gente misma cooperó, aquí mismo se producen.

—¿Todavía conserva esa lista?

—Pero está revuelta con papeles viejos. Como ese de las neverías. Cuando no había fábricas de hielo allá en el monte se iba a recolectar. Se llenaban los pozos de agua y en estos meses de abril mayo se cortaba el hielo para irlo a vender a Oaxaca. Ahí viene los gastos que se hacían en la recolección.

Promesas

Como dijimos, resulta que un señor de nombre Lauro García, de Ixtepeji, ayudó a Lázaro Cárdenas durante una batalla en Sonora, librándolo del enemigo. Por eso cuando vino tuvo esa distinción con Ixtepeji. Dijo:

—Ustedes necesitan una planta de energía de luz, ¿tienen un afluente de agua?

—Sí. Es el río de Xia.

—Entonces vamos a mandar a estudiar ese río para ver si tiene la capacidad para que se ponga la planta, en la jurisdicción de Ixtepeji.

Prometió regalar la planta de luz y a las mujeres, que en ese tiempo eran numerosas, les dijo:

—¡Ya merito van a evitar ese trabajo, de sus rodillas!, les vamos a mandar una planta de luz y un molino de nixtamal!

Por eso la planta se puso allá donde colindamos con San Juan Chicomezúchil. Luego brindó la escuela de El Punto, después la carretera de Oaxaca-Guelatao. Se dio una escuela que se llamo Sonora, en la cumbre, donde está la caseta de revisión.

La constitución de la ranchería de El Punto como agencia tuvo al establecimiento de la escuela como un momento clave. Fue durante la visita de Lázaro Cárdenas a la Sierra que

varias personas se reunieron y acordaron solicitarle una escuela. El general aceptó y dijo que nomás se buscaran un local o a ver qué cosa hacían para el local, pero que iban a tener su escuela. Al principio don Aristeo Cabrera estuvo en contra de esta idea, se preguntaba ¿para qué otra escuela en la ranchería?. Pero la gente de El Punto se mantuvo firme y exigió que los habitantes de la ranchería mandaran a sus hijos a la nueva escuela, para que ya no tuvieran que bajar hasta el pueblo. Al principio uno de los señores de ahí prestó su casa para el local escolar. Éramos pocos niños. Me acuerdo que una maestra nos dijo que lleváramos una piedra, la que aguantáramos, para formar los cimientos de una escuela en forma. Pero fue Cárdenas quien fundo esa escuela.

Iluminaciones

El papá de María

A los pocos días de nacer bautizaron a María. No como ahora, que se quieren igualar con Cristo y reciben el sacramento ya grandes, en su tercera década. Qué curioso. Precisamente, la tercera década del siglo XX finalizaba cuando María Mora León fue atendida por el párroco. Y abandonó en ese ritual acuoso el Reino de Las Tinieblas. Hasta ese momento el Diablo la acompañaba y ella corría el riesgo de, una vez crecida sin bautizo, perderse irremediabilmente en cuerpo y alma.

Con ese rito de paso, María se integró formalmente a la comunidad católica. La luz que la conduciría por el camino correcto en esta tierra pecadora rumbo a su posible salvación. Ella lo ignoraba. Sus ojos permanecían cerrados igual que su entendimiento.

Don Fidel Mora León, su padre, estaba muy contento. En ese tiempo aún no estaba casado con doña Chagua, quien fue su segunda esposa. Para esa fecha iniciática buscó a su compadre Aristeo Cabrera quien, como con sus otros hijos, encabezaría esa unión con lo sagrado. De haber sido noche, las constelaciones de El Arado y el Soplador⁵⁸⁷ los enmarcarían desde sus puntas brillantes como alfileres del cielo que son. Entre los señores Mora León y Cabrera se ratificaron los lazos de compadrazgo. El

⁵⁸⁷ Osa Mayor y Osa Menor, respectivamente.

padrino sería como un segundo padre. El padrino, años después, deberá acompañarla nuevamente a la iglesia para que reciba otro sacramento, el de matrimonio. De bautizo y de boda.

Las cosas siguieron su alegre curso ese día de fiesta. Los compadres, como la mayoría de los familiares y amigos, terminaron perfectamente borrachos. A la mañana siguiente don Fidel no se quería levantar porque la cruda lo laceraba. Con dificultad abrió sus ojos y los cerró inmediatamente, irritado.

Siempre será trémula y violenta la llegada de la luz primera.

—Se fue como perro flojo —agregó desde el fogón doña Chagua, su segunda viuda, que —como se mencionó— para ese año de 1939 aún no era su esposa, y don Gerónimo —hermano de María y entenado de doña Chagua cuando la madre de éste murió— nos miró, guardó silencio un momento, para retomar su relato diciendo: como perro viejo se levantó mi papá.

Resulta que don Fidel, entre otras cosas, era músico y debía cumplir un importante compromiso con la Banda «Villanueva». Esa mañana de resaca tal vez no le pareció el mejor de los oficios.

La misma con la que esa mañana del 4 de noviembre de 1939 don Fidel debía tocar. Tenían que animar con sus sones y jarabes la inauguración de la *primer* planta generadora de energía eléctrica de la Sierra Juárez.

Señala don Camilo:

—A nosotros nos tocó ir a cortar los palos para postes y arrastrarlos con junta para las líneas de transmisión. Hubo primero puros postes de roble.

Hágase la luz

Gracias a mi general Lázaro Cárdenas, en 1939 se inauguraba en *Lao-cheni* la planta de luz de Xía, ranchería de Ixtepeji ubicada en el camino a Ixtlán.

Una de las razones de que la edificaran en ese lugar es que Xía está cerca de Río Grande, uno de los afluentes del río Papaloapan. Por ello, en 1910 todavía funcionaba cerca de ahí la Fábrica de hilados y tejidos de Xía. A principios del siglo XX la fábrica de

hilados y tejidos era la empresa más grande e importante de la región. Tal vez la única. Por ello su importancia detonadora.

El principio del dolor.

Por ello, la planta eléctrica presentaba un importante significado en términos simbólicos, económicos y políticos en la región. Recolocaba a Ixtepeji en el primer plano de la Sierra Juárez. Reorganizaba el estado de fuerzas entre Ixtepeji y sus vecinos.

En la inauguración asistieron todos los pueblos, porque entonces ya se había generalizado y que la planta era para todos los pueblos que pusieran su colaboración en materia de brechas y postes, con el fin de que se distribuyera la energía en la región. Me acuerdo que fuimos los primeros que fuimos a firmar nuestro contrato para tener el servicio. El contrato para tener energía eléctrica costó \$ 5.00 y el pago de consumo \$ 1.50 o \$ 1.25, el impuesto sobre el uso.

El 9 de noviembre de 1939, porque la planta que trajeron era más moderna, era mucha energía, la Sierra de Juárez ya hasta se electrificó —dice don Erasmo, al hablar sobre la participación de varios pueblos en el proyecto, y asegura— la planta que se llevaron hace como 12 años es «planta madre» a nivel nacional. Eso se reconoce.

La república mexicana todavía no estaba electrificada y aquí fue donde comenzó. La nueva generación no sabe. Ya hasta la estaban vendiendo. Se la querían llevar y las autoridades del sector se opusieron. Mejor acordaron y dejaron que se la llevaran, me parece, al *Museo de la ciudad de México*.

Las primeras comunidades en recibir el flujo eléctrico fueron Ixtepeji, Yavesía y Lachatao. Podemos imaginar lo que sintieron los beneficiados y los no beneficiados cuando se pudo encender la primera bombilla de tungsteno. Cuando se hizo la luz.

Inició la tumba masiva de árboles de los bosques de las comunidades señaladas. Posiblemente el mayor hasta ese momento, para los postes donde irían las líneas. Además, una vez instalados los postes que servían para el alumbrado público, en Ixtepeji «tumbaron muchos árboles para que la luz se viera» nos informa don Gerónimo. De alguna forma un acto que mostraba lo que se avecinaba, lo que ya estaba ahí, muy de cerca: el desarrollo, el progreso. Muy pronto llegaría la carretera.

El molino

—¿Y qué pasó con el molino?

Cuentan que la autoridad decidió no recogerlo —dice don Gerónimo—, porque el Síndico consideró que eso «iba a meterle flojera a las mujeres». Así que fue un particular quien lo recogió, le decían Juan Payaso, quien además estuvo a cargo del mantenimiento de las instalaciones eléctricas.

—Pues como siempre pasa, la corrupción —asegura con cierta amargura don Erasmo—. Dicen que los ingenieros encargados hicieron de las suyas y el molino llegó vendido, con dueño, que no era la intención del general. Se lo vendieron a un señor que se llamaba Juan Pérez, apodado Juan *Payaso*. Lo estuvo pagando por letras, como se dice. Cuando vio que no era posible trató de regresar el molino y se lo *encacharon* a Juan Rodríguez, quien al final lo agarró.

Juan Rodríguez era comerciante. *Mesillero* le llamaban porque iba todo allá por los pueblos de Villa Alta y del distrito Mixe. Después le gustó la política. En los tiempos en que estaban activos Zaragoza y Chapital lo mandaron matar. Y allí metieron las manos los ixtecos, aunque no lo quieran reconocer en esa forma se desquitaron. Pero mataron a Juan Rodríguez, no a los ixtepejanos.

Todos sabemos de los accidentes. Sus causas son diversas. De tal forma que Juan Payaso, que cobraba un centavo por kilo procesado en el molino, tuvo uno que le costó la vida.

En la versión de don Gerónimo aquel no revisó bien unos postes y mientras estaba subido en uno éste comenzó a tronar. Me voy a bajar, dijo, pero el tiempo, ese impredecible, no le alcanzó y cayó con todo. Un pesado transformador aplastando su cuerpo.

En esos días don Fidel —que como sabemos fue padre de don Gerónimo y María— estaba en Ixtlán arreglando algún asunto que como Síndico le correspondía, y que se enteró de lo sucedido a Juan Payaso y los postes que se quiebran allá en Lachatao. Lástima.

Como él era músico además de cumplir con su cargo, fue con la banda a la entrada de Ixtepeji para recibir al difunto. La marcha fúnebre que se tocó lleva por nombre «Yoni».

El cuerno de Juan Payaso fue transportado a pie desde Guelatao. Recordemos que en ese tiempo no había carretera ni autobús. Recordemos que estamos en lo que aquí se llamó «la primera modernidad senana, la de a pie».

Después del entierro y el revuelo que causó los postes fueron asegurados con mecates para evitar que la historia se repitiera.

Y todavía mucho tiempo después uno de los hijos de don Fidel —que no es don Gerónimo ni María, sino Abelardo— contesta cuando le pregunto por la importancia de las bandas de música en Ixtepeji:

—Algo que me han dicho y que se dice es que un pueblo sin música es un pueblo sin vida.

Un breve balance

La situación de que gobernara en el estado Constantino Chapital, de filiación izquierdista, y en el país Cárdenas provocó un entusiasmo desbordado que “magnificó los alcances verdaderos de los programas federales en la entidad” concretándose, claro está, en una gran verborrea oficial. O bien, en pequeños proyectos con carácter de ensayos para calar las probabilidades de desarrollo. Uno de ellos fue la tonelada de trigo para tierra fría probada en Ixtepeji, Ixtlán, Yaneri y Atepec.⁵⁸⁸

La reestructuración y revitalización administrativa agraria, en términos jurídicos, se apoyó durante el cardenismo en las reforma al artículo 27 realizada en la administración de Abelardo Rodríguez, en 1934, dentro del Plan Sexenal, creándose las instituciones encargadas del reparto de tierras. Si bien, el objetivo central era impulsar la figura del ejido colectivo, que se pensaba actuaría como una cooperativa campesina más rentable, eficiente, justa y nacionalista que la hacienda, la empresa extranjera o la pequeña

⁵⁸⁸ Escobar Toledo, Saul, 1990, «El cardenismo más allá del reparto: acciones y resultados», en *Historia de la cuestión agraria mexicana. El cardenismo: un parteaguas histórico en el proceso novenario (segunda parte) 1934-1940*. México, CEHAM / Siglo XXI, p. 424.

propiedad⁵⁸⁹, para el caso de Oaxaca resultó fundamental una de las pocas reformas jurídicas de importancia que hizo el michoacano, en julio de 1937, donde se reconoce: «la capacidad de los núcleos de población con terrenos comunales para precisamente "disfrutar en común las tierras, bosques y aguas que les pertenezcan"»⁵⁹⁰, pues no procedía en estricto sentido un nuevo reparto, sino asegurar los territorios históricamente definidos por el habitar de los pueblos. Con esto se estimuló el ánimo de obtener tierra o regularizar las posesiones comunitarias durante la segunda mitad de la década de los 30.

En Oaxaca el reparto ejidal cuadruplicó lo alcanzado en los 19 años anteriores y no fue superado con los realizados los 4 sexenios siguientes.⁵⁹¹ No se trataba sólo de repartir tierras en ejidos sino de sentar las bases de una nueva organización político-social en el campo que permitiera el desarrollo nacional.

En febrero de 1938 se crea la Unión Fraternal de Ayuntamientos (UFA) en la Sierra Juárez. También se formó la Junta Regional de Caminos para gestionar la construcción de la carretera Oaxaca-Sierra Juárez.⁵⁹²

Posiblemente, como señala este autor, el legado más importante del cardenismo en Oaxaca fue la creación de condiciones y el estímulo para la organización de los pueblos a partir de la organización ejidal y la defensa de los bienes comunales. Además de la organización supracomunitaria que abrió nuevas posibilidades de fuerza para las regiones, como en el caso de la Sierra Juárez, donde además de la UFA en Ixtlán, se llevó a cabo en julio de 1940 el Congreso Campesino de la Región del Rincón en Villa Alta, donde se acordó la gestión de caminos y electrificación entre otros proyectos conjuntos.

Bosque y cultivos

En el gobierno de Cárdenas se decretó la libre explotación de los bosques sin impedimento de nadie —señala don Camilo—. Ya pudimos nosotros, rústicamente,

⁵⁸⁹ *Ibid.*, 142

⁵⁹⁰ Escobar Toledo, *idem*. Las cursivas son mías.

⁵⁹¹ *Ibid.*, 129

⁵⁹² *Ibid.*, 148

abrir solares para rozos y cultivos, no era para industrializar la madera. Por eso nosotros sembramos trigo durante 7 años. Dijo mi papá: ahora sí, vamos a rozar ese terreno que tenemos allá en La Cumbre para tapar trigo. Pero con el cambio de gobierno se olvidó esa garantía y puso la nueva disposición de reservar los bosques. Ya. Por eso tengo yo que Cárdenas fue el único gobierno de justicia. De ahí para acá nomás la mala administración. Hasta la fecha estamos atrincados. Todo debe ser bajo un registro, una ley. Ojalá todos las respetáramos pero la ley sólo es para los atrasados. Para los buenos no hay ley. Por eso se mandaron con el recurso petrolero.

La autoridad municipal era la responsable de todo. Así fue hasta el 50. Existía una Comisión de Guardamontes que se instalaba semana con semana allá en El Estudiante, donde colindamos con Tlalixtac, para que vigilaran y no entrara ningún contrabandista a sacar madera, además de recorrer las colindancias. Esa era la obligación del Jefe de Límites y sus Guardamontes durante un año. De esa forma se cuidaban los intereses comunales. Era un jefe y cuatro o cinco guardamontes que salían del pueblo. Entonces estaba estricto porque no se dejaba que sacara nadie madera sin permiso. Nomás llegó la corrupción de 1950 para acá. Antes no había eso de «te doy una mordida y déjame pasar». Había un jefe de monte que salía de Agricultura o de la Forestal, no me acuerdo. Estaba muy estricto lo de la vigilancia de los recursos. Cuando entró la corrupción los mismos empleados forestales eran los encargados de todo: cualquiera podía pasar madera de contrabando. Nos convino trabajar con la papelería porque esa ya puso vigilancia.

Usos del bosque

Antes el bosque no tenía ninguna atención y nadie decía «vamos a reforestar» porque ni se explotaba. Por eso el monte se volvió cargado de recursos. La gente nomás iba por su madera para uso particular y colectivo y el monte estaba conservado. Éramos libres de ir a traer morillos o vigas para la construcción de nuestra casas. No había

comercio de madera ni leña. Hasta después se hacía carbón con el encino. El pino era casi intocable, para uso de las viviendas. Cuando se poblaron las rancherías se empezó a utilizar las hojas de laurel pero eso era cada fin de año, cada navidad. Nadie vivía del bosque, mas bien del campo. A eso se dedicaba toda la gente.

En cacería sí pero muy poco. Después aumentó. Poca era la gente que tenía su arma o su escopeta. Digo que se disciplinó la gente por la Revolución. Hasta ya muy después, cuando comenzaron a conocerse esos rifles .22, las escopetas y la gente las compraba, entonces ya comenzó más continuo la cacería.

Toda la gente estaba como asustada.

—¿Para qué quieres armas? —se decían— eso es lo que nos echó la desgracia, ¿para qué otra vez?

Casi nadie portaba arma. Cuando ya se repobló bien Ixtepeji entonces regresaron las armas. Entró de lleno la cacería. Pero particular porque no había grupos u organizaciones. De mucha suerte iba uno al campo a ver sus animales y tan de repente se topaba con un venado y ya traía para la casa. Pero no era una dedicación. Por el año de 1960 ya se formaron grupos.

La rebelión de 1912 era recordada como la pérdida de la gracia. Del sentido. De la quiebra en la relación entre la sedimentación cultural primera (el territorio) y el colectivo humano, es decir, el don de compartir el mito comunitario (comunalidad)...

Sobre el señor del cerro

Se mencionaba esa relación intersubjetiva entre lo que existe y también sugería que es compartida por doña Chagua y su cultura serrana. Difícilmente se puede tomar en serio la afirmación anterior, tan plenamente rodeados, insertos y atravesados por los ámbitos urbanos como estamos, si no consideramos, insisto, la flexibilidad y porosidad de las culturas. De hecho, ahorita ella está afuera de la central de abastos en Oaxaca vendiendo

flores y pan. La necesidad y el entorno construyen al tlacuache del que se habló en otro capítulo. Sobrevivir es cultura.

De tal suerte que doña Chagua mantiene una relación respetuosa con la naturaleza que la rodea cuando ésta la rodea. Hablo del campo y del monte en particular. Ella nace y pasa su primera infancia en el monte. Y sabe que tiene un dueño, el Señor del Monte, el *Bueni Guía*, y que para tratarlo es necesario, primero, reconocerlo, y siempre, respetarlo. En el pensamiento de ella el monte es una entidad poderosa, que da cobijo y sustento, pero que también guarda los brazos de la muerte o la enfermedad. El monte está habitado por seres sobrenaturales, como el catrín o cachudo, que me parece es el resultado de adecuar las figuras de Bueni Guía y el diablo cristiano. ¿Por qué? Porque en el pensamiento judeocristiano el mal habita en los espacios donde no ha entrado el hombre, en donde impera el misterio y lo desconocido. Porque el diablo vive en el infierno y éste ocupa la profundidad de la tierra. Justo ahí donde están las riquezas minerales. Justo ahí donde el Bueni Guía tiene su señorío. El monte tiene un dueño y este se extiende desde la superficie hasta su entraña.

Trasposición, híbrido, lo que sea. El asunto es que esta figura cultural ha servido —sólo especulo pero pienso desarrollar esta idea en otro capítulo— para justificar la explotación minera por parte de los grupos dominantes, y para protección de los trabajadores —literalmente los de abajo— a la hora de enfrentar —como dijera Conrad— el corazón de las tinieblas. Un mismo ser sobrenatural, dos sentidos.

En distintas y lejanas culturas a lo largo y ancho de la tierra y la historia las montañas han sido tenidas como puntos privilegiados de poder. Según Mircea Eliade, la montaña sagrada es en esos complejos simbólicos la conjunción de los tres niveles en que se organiza el mundo, a saber, inframundo, superficie terrestre y región celeste. La montaña es el arquetipo de la pirámide⁵⁹³.

Entre los antiguos zapotecos encontramos —afirma Enrique Florescano— un momento «intermedio» y no por ello menos fundador al referirse a Dainzú (lugar del rayo): «el conjunto simboliza la primera montaña verdadera nacida desde el interior del

⁵⁹³ Eliade, Mircea, ...

inframundo el día de la creación del cosmos»⁵⁹⁴. Y, dentro de esta misma cultura, Walter Krickeberg opina que el Señor del Monte deviene de la relación entre el dios jaguar zapoteco y el dios de la tierra y de las cuevas, relación generalizada en la mayor parte de los pueblos del sur de México. Alcina sintetiza acertadamente cuando nos dice que determinadas deidades podían residir en los cerros y cuevas pero, además, «en otros muchos casos, el nombre del monte equivale a la deidad, o el cerro es la divinidad en sí».

El valioso trabajo de Alcina Franch nos ofrece la posibilidad de conocer algunas características del ritual al Señor del Cerro en uno de los lugares más importantes de culto durante el siglo XVII en la Sierra Norte de Oaxaca y aún ahora: el cerro del Zempoaltépetl:

En algunas declaraciones se precisa el tipo de creencias, al decir que el sacrificio lo dedicaban al cerro de Sempualtepeque, a quien le tienen «miedo y reverencia» para que los libre de culebras, malos años, enfermedades y les ayude en sus milpas, o al que le piden «salud y que no haya tempestades», o invocan al cerro para que no les envíe enfermedades.⁵⁹⁵

En las narraciones modernas de este personaje mítico se operó una confusión sincrética, el Señor del monte, o del lugar, fue visto en los términos del diablo cristiano:

En estos cuentos, la influencia cristiana es muy fuerte porque se descalifica al Señor o Dueño y el motivo episódico puede confundirse entonces con el pacto con el diablo de los cuentos europeos.⁵⁹⁶

Sobre las superposiciones de este relato en Chiapas: se trata de una confusión del Yajval, el Dueño, con el hacendado explotador y con el demonio.

⁵⁹⁴ Florescano,...

⁵⁹⁵ Alcina, 112

⁵⁹⁶ Montemayor, (2000). «He venido...», p. 104.

El del finquero o hacendado que explota a los jornaleros indios durante largas temporadas al cabo de las cuales les da su “paga”.⁵⁹⁷

Viñetas

Cárdenas quitó los recursos naturales mexicanos de las manos extranjeras, que tenían el monopolio —continúa don Camilo—. El petróleo estaba con los Estados Unidos, Inglaterra. También las tierras de cómo por aí de Yucatán y Quintana Roo para el henequén. Las zonas algodoneras del norte. Todo eso expropió Cárdenas en bien de México. Pero eso sólo fue durante su periodo. Terminando las cosas volvieron otra vez a ser de extranjeros, como ahora. Quiere decir que olvidan los buenos pensamientos de los mexicanos.

Ahorita el ejercito no defiende la nación, defiende la política. Hemos perdido la confianza en los políticos que dicen mucho. No realizan nada.

Antes, la gente era más disciplinada. Porque las personas aunque no tenían un estudio ni escuela cuando llegaban a ocupar un puesto honorífico en el municipio, lo desempeñaban con mucha delicadeza. No había abuso ni ambición, sólo preocupación de trabajo: que se va a hacer esto o lo otro.

En la familia la educación era más enérgica —afirma don Erasmo—. Yo fui el único hijo en el matrimonio de mi papá pero no por eso me tuvo tantas contemplillas. Sólo así se forja uno para enfrentar las vicisitudes de la vida. Porque la vida en este mundo uno la viene a sufrir no a gozar. Porque con muchas contemplillas se va enseñando uno siempre a esperar de alguien y que nos eche la mano. Y mientras así no, se va enseñando uno a resolver los problemas. Como la vida entonces era más raquítica. Ora ya tiene otra apariencia la república, pero es pura droga. Por eso está la deuda externa.

⁵⁹⁷ Montemayor, p. 104

Aproximadamente en 1940 inician los periodos tres años, cubiertos entre los titulares y los suplentes, año y medio cada uno.

Todavía en 1944, cuando don Camilo fue tesorero municipal, tenía el pueblo un presupuesto de \$5 000.00, cosa que a la Contaduría Mayor de Glosa les extrañaba:

—*¡Cómo vamos a creer que con cinco mil pesos pueda trabajar un municipio!*

—*¡Cómo no! ¡Sí se puede, porque son para los gastos más indispensables distribuidos en 12 meses...!*

—*¿Y qué hacen con los trabajos?*

—*Toda esa mano de obra es del pueblo.*

Era trabajo no retribuido. Así que fue cuando se reconoció oficialmente el tequio.

Hacerte volver

Una vez fuimos a Oaxaca a vender chilacayota —es doña Chagua—. Era fin de año. Estábamos en la calle de Mina cuando llegó Antonio y me dijo:

—*¿Me prestas la muchita? La voy a llevar que vea la rueda de la fortuna y los juegos que están aquí en Oaxaca. Ya ves que se pone bonito en estas fechas.*

Se llevó a mi chamaca. Y no me la traía, no me la traía. Ya me asustaba. Me dice mi hermana:

—*¡Vamos a ver dónde es que andan!*

Estábamos a punto de levantarnos con nuestro puesto de chilacayota cuando llegaron. Me dio la chamaca. Recogimos nuestras cosas y ya nos iban, cuando me dice:

—*Trae acá la chamaca, te ayudo.*

Agarramos para la posada donde nos quedábamos a dormir mi hermana, mi chamaca y yo. Fermín iba con nosotras. Pero al llegar a la calle de la posada él agarró para otro lado y luego para otro.

—¡A dónde me llevas? —le dije— nosotras venimos a vender no a buscar hombre y tú sabrá Dios dónde nos quieres llevar.

Y allí me quitó mi muchacha, ya no me la quería dar. Así que nomás alcancé a agarrar la cabecita de la niña y la pegué contra los fierros de una ventana, para que despertara. Ella lloraba pero ni así me la quiso regresar. Y que voy a buscar un gendarme que estaba en la esquina:

—¡Fijese usted que así y así!

Entonces llegó el gendarme y que lo regaña. Sólo así me la regresó. Como era maloso. Quería que yo me fuera con él, pero me encapriche y no me fui. Ya no le di modo ni motivo. Porque luego decían que la señora hacía maldad, que mataba a las gentes. Ya decía mi mamá: otro te van a matar, ¿pa' qué vas?. Mi hermana también: déjalo, pa' qué vas. Al menos ya nos dejó una muchita para que esté con nosotras.

Además, mi papá ya me había advertido que si seguía con mis cosas donde se hace cuatro el camino me iba a parar y ya no me arriesgué. Porque no fuera a ser que voy cuatro caminos, ¿y cómo voy a hacer?.

En el camino

Todo se transportaba a lomo de bestia —habla don Camilo—. Nos fuimos a listar en la compañía para transportar el metal. Nos agregamos a los arrieros que ya había en La Natividad. Nos turnaba cada 20 días, cada mes para ir a traer metal y llevarlo a Oaxaca, allí estaba la bodega de la compañía. De ahí lo mandaban hasta Monterrey.

A los 13 o 14 años comencé a ir a la carretera, camino real de la Sierra Juárez. Ahí me forjé como hombrecito —afirma don Daniel León, con una leve sonrisa—.

Porque un señor que trabajaba en el Mineral de La Natividad era de los que habían regresado de la revolución, de pelear en el Norte y ese señor tenía amistad con mis tíos y mi abuelo. Y una querida de ese señor era familiar de mi papá. Así que me ofreció ir a ese trabajo. No tenía edad pero sí cuerpo. Mi trabajo era acarrear agua y ponerles lumbre para que los demás hicieran su comida, en el campamento. Ahí comencé a tomar el mezcal, el cigarrito, el tepache: un vasito a medio día, para bajar la comida. Entonces ganábamos \$ 12. 50 a la semana. Nomás guardaba 50 centavos y lo demás se lo entregaba a mi mamá. Hasta mi papá me decía: no le des todo el dinero a tu mamá. Con tus amigos ve por ahí a echarte un tepache, dispárales. Pero con los 50 centavos me alcanzaba. No me los terminaba. Ahí comencé a crecer.

El trabajo lo pagaba la minera de La Natividad. Se trataba de ampliar el camino para las bestias de carga. Era el camino real que iba hasta Oaxaca. El mismo de antes, el que usó Benito Juárez cuando se vino de San Pablo Guelatao, porque tenía miedo que sus tíos lo regañaran por lo de sus borreguitos. En el camino se juntó con unos arrieros y bajó hasta Oaxaca, donde tenía una hermana, una tal Josefa.

Carros

Cuando ya hubo carretera hecha a mano sobre el camino de herradura fue desde el 35 hasta el 40 — nos dice don Pío—. Entre los de Ixtlán, Lachatao, Ixtepeji, los que tenían medios se asociaron y compraron carros. Entonces cancelaron a los animales. Era más fácil para la compañía. Eran carros de carga. Era la Cooperativa Sierra Juárez. También transportaban mercancías.

Pero la cooperativa sólo funcionó un tiempo porque después la compañía ya compró sus carros. La cooperativa siguió pero agarraron rutas más adelante, hacia Talea, para transportar mercancía.

Entonces un peón de acá ya compró un carro mixto para transportar carga y pasajeros. Los pueblos de Ixtlán, Lachatao, Jaltanguis se organizaron y ya compraron autobuses para pasajeros. De Oaxaca a Natividad.

Relata don Camilo:

Para ir a Oaxaca ya esperábamos el carro que venía de la Natividad en el Cerezo. Pero el gasto tenía que ser de nuestra cuenta, porque la tesorería no tenía dinero. Si ayudaba daba un pesos o uno cincuenta y se tenían que comprobar muy bien para entregar cuentas a fin de año. A partir de estos años, y sobre todo después del 50 se crearon aumentó la recaudación a partir de sanciones sobre los ciudadanos (por ejemplo, por el daño que el ganado de alguien causara).

La fuga

A los 18 me fui a trabajar en la carretera internacional. Varios de aquí nos fuimos a trabajar allá. Llegué hasta Totolapan. Ahí ya se oyó de la contratación para irnos al Norte. Luego se supo y nos alborotamos —cuenta don Daniel.

—¡Nomás que llegue nos vamos, nos vamos...!

En semana santa me regresé al pueblo.

Así tan de repente el licenciado Pancho Elí le habló al presidente municipal, el difunto Juan Rodríguez y luego me avisó, en la tarde: ya llegó la contratación. Al otro día temprano nos fuimos. No había coches y a *píncel* nos pelamos a Oaxaca.

No les avisé a mis padres porque sabía que no me iban a dejar ir. Mi mamá ya sabía que andaba alborotado porque se enteró en el molino de quiénes decían que se querían ir. Por eso, la noche anterior a nuestra salida había guardado una muda de ropa y unos guaraches tejidos nuevos. Ya en la madrugada, cuando mi mamá se fue al molino, me vestí y agarré camino para el lugar de reunión. Por poco me encuentro con ella que venía de regreso. Que agarro por otro camino para que no me viera. Encontré a los otros tomando café y me preguntaron si ya había pedido permiso para ir.

—Sí —les dije.

—¿Quieres un café?

—Gracias, ya tomé.

No era cierto. Pero a mí me urgía salir y le comenté a unos:

—¡Mejor vámonos, porque no avisé y mi mamá ya me vio que agarré para acá.

Hay que adelantarnos y los demás que luego nos alcancen.

Así que nos fuimos caminando y a Oaxaca llegamos como a la una de la tarde.

Nos dirigimos a la casa de Pancho Elí.

El trazo

El señor Enrique Vargas fue con una comisión de los ayuntamientos a México para pedirle al presidente Adolfo Ruiz Cortínez para la construcción Oaxaca-Tuxtepec. Comenzó el estudio y los trabajos de la carretera hasta Guelatao. Dicen que el trazado para la carretera se hizo con la intención de seguir el mismo camino que siguió Juárez y que no se desviara, que fuera el camino original. Después tuvo modificaciones cuando se hizo la actual carretera, y la que iba de Guelatao a Tuxtepec fue un trazo nuevo. ¿Por qué no pasó por Ixtepeji? le pregunto a don Camilo.

—Porque había muchos pueblos que querían que cruzará por los pueblos y el arquitecto era de Atepec, se llamaba José Velasco, dicen que los de Atepec le dijeron: tú que estás encargado procura que la carretera pase por aquí. Pero esto dijo No, porque no es conveniencia de ningún pueblo, por eso a ningún pueblo vamos a cruzar más que a Guelatao. Es el único y los demás quedarán a una distancia. Ya después se harán ramales a cada pueblo.

Porque si no va a haber un egoísmo, mejor, para no volver a pelear que el camino sea donde conviene. Por eso le dijeron los de Ixtepeji que si el camino podía pasar por acá y les dijo que no, porque debía hacerse por donde estaba antes.

¿Cómo es que dice así?

Ya había luz en el pueblo pero no en la casa de don Gerónimo cuando niño, en 1943.

Fue hasta el 46 que tuvieron luz en su casa. No se animaban a meter la luz. El primero

en tener luz en su casa fue Avelino Pacheco. Llegando el servicio luego, luego. También la señora Juana Pérez y Victorina Irigoyen. Luego llegó la radio.

Antecedentes de un parlanchín

La radio había comenzado a funcionar en México a principios de los años veinte bajo el impulso modernizador y de consolidación de la gran familia revolucionaria de Obregón y Calles y de ciertas las familias «herederas» del porfirismo, como las Milmo y la diletante Azcárraga. Fue a partir de la siguiente década, con la fundación de la XEW en la ciudad de México y de radiodifusoras en Monterrey, Veracruz, Mérida, Ciudad Juárez y Tampico, entre otras, en 1930⁵⁹⁸, que dejó de despertar únicamente intereses económicos privados porque, nos dice Rebell:

... también existió preocupación en el ámbito oficial por utilizarla como estrategia de desarrollo e integración que permitiría, junto con la educación, apuntalar los procesos de modernización. Cada poblado y localidad remota que contara con un aparato de radiodifusión tendría la posibilidad de comunicarse con el resto del mundo, e incorporar las «recetas» de la modernidad⁵⁹⁹.

Rosalía Winocur enfatiza que la radio vincula información y entretenimiento, cumpliendo la función de integración social, al articular y comunicar distintas culturas y regiones, y estructurando cotidianamente los espacios de sociabilidad de ámbitos familiares y comunitarios⁶⁰⁰. La radio hacía dirigir la mirada, o mejor dicho, el oído y los deseos, a los sonidos y las voces, la música y el glamour de la vida en la ciudad, allá lejos, con los intrépidos modernos.

Este medio se establece privilegiado en los procesos de urbanización del naciente proyecto nacionalista posterior a la Revolución. A partir de criterios moralinos que

⁵⁹⁸ Fátima Fernández, *Cfr.*, Winocur, Rosalía, «Radio y ciudadanos: usos privados de una voz pública» ...p. 150

⁵⁹⁹ *Cfr.*, Winocur, Rosalía, «Radio y ciudadanos: usos privados de una voz pública» ...p. 127

⁶⁰⁰ *Idem.*

supuestamente eran sustentados por una inasible «gran familia mexicana» se estructura una programación de lágrima mea culpa y consumo. Fátima Fernández, en un análisis del contenido de la radio en la época de consolidación de este medio, años cuarenta, cincuenta:

En las radionovelas "Una extraña historia de amor", "Cuando se va el amor", "Hablando del pasado", "Almas rebeldes", o "Entre la vida y la muerte", los diálogos hacían claro énfasis a un código cristiano, moralín y rígido que insistía en valores tales como la virginidad, el amor a la madre, el amor filial, la pureza de pensamiento, la devoción católica o la caridad mientras los comerciales insistían en el uso de toda clase de productos Colgate. La inviolabilidad de la propiedad privada, el amor al progreso, el respeto a la autoridad, y tantos otros mensajes fluían entre apologías a los electrodomésticos marca Admiral o Hoover.

La radionovela, los programas musicales y los comerciales fueron imbricando valores tradicionales y modernos en la creación de mitos, símbolos y personajes de gran popularidad. Como Ceniceros agudamente advierte a mitad del siglo XX, falta considerar con suficiencia la actividad del locutor de radio como generadora de una de las diversas imágenes del mundo que confluyen en la múltiple interpretación de la vida moderna; el locutor, «esa extraña mezcla de profeta moderno, de predicador antiguo de maza aplastante de los más sutiles resortes de la memoria, creador de deseos, de apetencias vehementes e incontenibles y de ilusiones de la más variada condición», que sin mayor extrañeza hacía una apología de la Iglesia católica mientras anunciaba un refresco⁶⁰¹.

Los géneros radiofónicos comienzan a ser reconocidos en la década de los 40 y la gente se acostumbra a ellos. Se establece como el medio de comunicación de mayor alcance y presencia en la región, situación que se mantendrá hasta la década de los 80, cuando la radio es relativamente desplazada por la tv.

Como vimos en «Diez y nueve» el telégrafo llegó con anterioridad a la región, pero la exclusividad de su ubicación sólo en algunas comunidades y los problemas de traslado

⁶⁰¹ *Ibid.*, p. 128

y económicos que representaban, aunado al analfabetismo generalizado, y encima, el estilo telegráfico mismo, con su máxima economía verbal impuesta por el código Morse⁶⁰², hacían muy relativo y escaso el uso de dicha tecnología por parte de la mayoría en la región.

Como F. Campbell señala, desde finales del siglo XIX y principios del XX, en las páginas de los periódicos de las principales ciudades del mundo se generan los géneros y empiezan a ser reconocidos por algunos sectores de esas ciudades⁶⁰³.

Por razones similares a las del telégrafo, que habría que examinar con mayor detalle, la prensa escrita no tuvo presencia en la región para el periodo estudiado, aunque lo publicado en la ciudad de Oaxaca posiblemente tuvo algún tipo de repercusión en la Sierra, en la medida que se trataban de asuntos de la política estatal, pero para nuestro interés se trata de una relación muy indirecta y vaga con la realidad vital de Ixtepeji.

No se da una especie de paso previo por la lectura de géneros periodísticos para disfrutar ahora de los radiofónicos, sino que más bien la radio llega, por decirlo así, de manera inmediata como el gran medio de comunicación, el que incidirá poderosamente en la modelación de las conductas personales, gustos, modos de conceptuar y expresar las formas que los sentimientos por la radio se dice que adoptan.

—¿Qué le parecía la radio entonces, don Gerónimo?

—Nos admirábamos porque ya tenían radio ¿cómo hablaba ese aparato, por qué? Nos poníamos a pensar ¿cómo es que hace?. Los primeros en tener radio eran los que tenían algún negocio, tierras. Eran los caciquillos, a finales de los años 30 y principios de los 40. También, poco después llegaron las planchas.

⁶⁰² Campbell, Federico, *Periodismo escrito*, México, Alfaguara, p...

⁶⁰³ Campbell, p...

El cura en la cárcel

El padre que estaba en la parroquia era de acá, de Ixtepeji —alcanza a decir don Gerónimo en medio de tremendo bocado de comida— y una vez casó a dos parejas en la misma misa. Se enojaron los responsables y que van a decirle al presidente que el cura está haciendo así. El presidente municipal lo llamó a cuentas y le dijo: ¿y por qué no aguantó el hambre!. Entonces los padres eran bien delicados. No podían tomar nada nada: ni comida ni agua antes de misa.

—Ni una pastilla. Por eso casó a las dos parejas al mismo tiempo: para irse a comer. Entonces se casó tío Fidel Juárez; y también tío Gabino Cruz.)

Molesto, el padre aventó el dinero que le habían pagado por las misas al escritorio del presidente. Y el presidente que ordena al mayor —difunto tío Chico, el papá de Beto Acevedo— meter a la cárcel al cura.

—Yo entiendo, le aseguró condescendiente el cura a tío Chico, estás ordenado. ¡Tráeme una silla y dile a Beto que me traiga mi libro!, ordenó para instalarse en la celda. Desde entonces estamos castigados y no tenemos sacerdote en Ixtepeji.

—¿Cuándo fue esto, don Gerónimo?

—A ver, en ese tiempo estaba de presidente un señor que se llamó Ángel R. Pérez, y tenía a su síndico Ángel M. Pérez, y estuvieron dos años, 41 y 42. Así que lo del padre fue en alguno de esos años.

—¿Uno con R y otro con M?

—Sí. Uno era Ángel M. Pérez y el otro era Ángel R. Pérez.

No es raro que para ubicar ciertas fechas sea necesario relacionarlas con las administraciones municipales y en general, con los periodos en que se cubrió —o se cubrirá— un cargo. Más que una fecha memorizada, don Gerónimo sitúa su narración en el marco temporal generado por el sistema de cargos. Sobre las vértebras formadas por el recuerdo de los cargos realizados por uno u otro en las diferentes esferas de participación comunal se ordenan los diversos recuerdos y olvidos dispersos, fragmentarios.

¿Cómo se llamaba el sacerdote?

Marcelino

¿León, no?

¿O no?

No

¿O cómo dices?

¿Qué no Reyes León es su sobrino?

¡Ah, es su tío, dices!, ¿no?

Si, su tío

No sé si es

¿Cruz?

Marcelino Cruz

Era Cruz pero Cruz creo por su mamá.

Marcellina ha de saber.

El padre Marcelino era de aquí. No sé cuando llegó como cura, pero primero estuvo por la Rinconada y después ya se vino para acá. De que lo metieron al bote se fue para San Juan Chicomezúchil. Desde entonces los curas que vienen se quedan en San Juan y ya no están en el pueblo.

Ese cura murió en Ixtepeji en 1944. Está enterrado en la capilla del panteón. Murió en la epidemia de tifo que se llevó a mucha gente de acá.

Olla con Tifo

Las batallas de los Brujos

La voz: don Camilo:

Como le dije antes, en 1944 llegó la epidemia de tifo. Pero los Brujos de Lumbre, los que vigilan aquí estuvieron batallando. Y sucedió que no lograron meter la enfermedad hasta aquí, sino que los que la traían fueron a dejarla nomás en una cruz

que está cerca de La Cumbre. Allí. Entonces dicen que al otro día a las doce horas iba pasando una señora que le había llevado comida a su señor que trabajaba unos terrenos por ese lugar. La señora se acercó curiosa a una olla depositada junto a la cruz y la destapó.

Tenía

sangre

la

olla.

Nunca la hubiera abierto.

(Ahí están esas luces, la sombra es roja)

Por eso después le reclamaron a su esposo:

—¡Hizo una tontera tu esposa! ¿Por qué abrió esa olla que estaba en la cruz?

Así fue que se extendió la enfermedad del tifo, que mató a más de 80 en un año. ¡Uh, tuvimos que solicitar ayuda de la Brigada de Doctores para atacar el tifo! Moría uno, morían dos, morían tres en el hospitalito que improvisaron allá arriba junto al municipio. Antes aquí estaba en paz. La enfermedad empezó por la ranhería de Yuvila. Morían y morían. Los Que Cuidan estaban descuidados. Por eso los que querían hacer daño aventaron el mal y se extendió la enfermedad.

Yo estaba de tesorero en el año de 1944. Quiso Dios que no nos pasara nada. Nos inyectaban las enfermeras para protegernos contra el tifo. Los enfermos cantaban, chiflaban, gritaban: se les alteró con la calentura. Perdieron el sentido, ¡pobrecitos!. Había hasta matrimonios muertos. Una cosa bárbara. Luego denunciaban: en tal parte fulano tiene un enfermo. Vayan a traerlo. Que se concentre aquí. Pero de nada sirvió: llegaban y morían. Hasta que se acabó el periodo como de un

año. Una señora platicó (porque también hay mujeres que son de ese espíritu, de los Brujos de lumbre):

—Ya merito va a terminar esta enfermedad, porque ya logramos recoger el mal. Ora a ver lo vamos a aventar por dónde.

Según parece lo fueron a dejar por Tlalixtac de Cabrera. Pero eso fue una transmisión de noche por medio de esos espíritus. Esos espíritus ven la manera.

Y todavía hay de esos. Son espíritus que vigilan los pueblos de cualquier mal. Principalmente por las enfermedades. Por eso hay debate de esos de noche.

Mucho tiempo antes hubo una epidemia que le llamaban la cólera, quién sabe. Sólo Dios. Como diarrea dicen que era. Pero, ya le digo, eso fue muy anteriormente. Todavía no pasaba lo de la Revolución. Pero quién sabe cómo era. No supimos nada de eso.

Sólo como nota al margen, ese margen que nos incluye, don Camilo no se refiere a su personal falta de conocimiento de esa lejana epidemia. Sino que asume que él sabe tantas de estas historias como cualquiera de su generación, que son los que más saben dentro de la comunidad. No nos llegó esa información. No la recordamos. El «nosotros» muestra aquí su íntima naturaleza narrativa.

Los caídos

Mi hermana murió de tifo a los 23 años, recuerda doña Francisca. Vivíamos aquí en el pueblo, ya nos habíamos venido de La Parada. Ella había ido a visitar a un enfermo en El Punto. Ahí se contagió: al otro día comenzó la fiebre y a los tres días murió. Dejó un hijo de un año. Mi mamá también se enfermó pero gracias a Dios se recuperó.

Trajeron el cuerpo de mi hermana y lo tuvimos aquí mientras terminaban de escarbar el sepulcro. Mi papá habló con el presidente Lauro García para que le permitiera pasar un ratito con su hija difunta a la iglesia, porque con la epidemia ya no dejaban hacerlo: a los muertos los pasaban directo al panteón para evitar que se extendiera el contagio. El

presidente le autorizó. Qué música, qué nada, como ahora en los entierros. Fue de entrada por salida y al panteón.

Con el tifo morían matrimonios. Los tios de Abelardo, el señor Valente Mora León, su esposa Camila García. Murieron en menos de quince días.

Los trabajos y los días

Cuando llegué en el 50, 51, a esta casa en el pueblo para vivir con mi difunto esposo, porque antes vivía en La Cumbre, todavía jugaba yo, tenía 25 años. Jugaba columpio con los hijos de mi señor, mis cinco entenados. María tenía 13 y Gerónimo 16 y los difuntitos tenían 9, otro 5, 3 y otro 2. Por eso todavía le di de mamar a un chiquito.

Se enfermó mi mamá y me fui para San Juan y cuando regresé al año y medio ya se habían muerto dos muchitos. Se murieron de tristeza: como yo los atendía para que comieran, para que se bañen, pura eso fue mi trabajo. Diez años ya no fui al campo, ni a traer leña, jora mejor ando como loca en el campo!

Ahora voy a cuidar los toros, me traigo un rollito de varas y aquí ayudar en la cocina, lavar los trastes, sacando las gallinas, dándole de comer a los burros.

Al principio, no me hallaba. Puro de mi rancho pensaba, como soy de La Cumbre. Puro que voy a Oaxaca. No pensaba de acá: «voy a hacer mi casa». No tenía yo gracia.

Dicen que una señora que era bruja, curandera pues, dicen que me hizo maldad. ¡Nadita me hallaba yo en este lugar! Decía: pa' qué me vine aquí, ese hombre tiene sus hijos y mejor un día me van a sacar. Yo no tengo nada. Mejor me iba puro mi casa allá en La Cumbre. Me correteaba de regreso mi mamá, pero ni caso hacía. Hasta que fueron a ver a otra señora para que me curaran. Por eso en la puerta de la casa encontramos una cajita enterrada con espinas, alfileres, pintura roja, pintura verde, tierra. Eso estaba acomodado ahí junto a la pared de la entrada. Por eso fue que hallé aquí.

Yo hacía de comer, molía yo, quebraba nixtamal de dos de tres almudes, lavaba ropa, remendaba. La ropa la enjabona y la ponía al sereno, luego la hervía con jabón y la desaguaba y

luego agualmidón y después la planchaba. Aparte echábamos la de los hombres, porque era muy delicada la gente de antes. Primero la de los hombres, luego la de los niños y hasta el último la de las mujeres. *No querían que se revolviera el trapo de la mujer con la del hombre. Decían que no había que revolver porque los hombres se vuelven sonsos, los hace pendejos. Así decían.*

Mi difunto marido era muy delicado. Por eso yo puro con el sol trabajaba. Ya sabía la hora que va comer, ya sabía la hora que va llegar. Ese se sienta luego en la mesa. No va decir te espero porque estás haciendo la comida. Y eso que tenía yo a mis hijos. Aquel fue muy delicado. Y si todavía no estaba listo cuando él llegaba, se paraba luego y ya no comía. Se amuinaba. Pero si ya estaba, contento: ya va a comer.

Por eso me decían varios que quién sabe por qué me encontré ese hombre tan feo, tan chocante. Era músico y dicen que cuando se sentaba y si le tocaba una taza vieja o una descascarada, luego la agarraba y la tiraba por la ventana. Lo componían quienes me contaban esto o lo inventaban, porque quién sabe. Yo creo que no. Quién sabe cómo haría.

Por eso varias gentes me decían: ¡pobre de ti, mujer! ¿para qué te comprometiste con ese hombre tan maleducado? Pero ¿qué cosa iba yo a hacer? Como era yo sonsa todavía. No tenía yo gracia. Viera usted que a la edad de 25 años no llega todavía la gracia. La gracia llega siquiera como a los 30 años. Ya sabe cómo va a hacer uno, como se dispone uno.

Mi difunto esposo tenía cuatro oficios: panadero, músico, carpintero, albañil. Si vaya, como no todo el tiempo va a tocar. Hay fiestas que lo invitan, va. Y hay contratos que hace de ir alzar una casa. Y a veces, como era carpintero ya venían. Porque le hacen puerta, le hacen silla. Le traían su materialito. No trabajaba él el campo porque no le gustaba. Dice: ¡qué necesidad tengo yo que me voy a agachar en el sol, en el aire! Por eso Abelardo no aprendió.

Era yo violenta. Una vez feo hacía mi señor y Gerónimo que no querían comer. Que me enmuino también y dije: chingue su madre, si no nomás yo voy a comer. Y que agarro la olla con caldo y que lo tiro con todo y olla. Agarré mi camino y me fui para la casa de mi papá. Mi mamá me regañó: pendeja, si ya sabías que estabas agarrando compromiso grande, no cualquier cosa.

Texturas

Pero recordemos a doña Chagua y su modernidad. Tengamos en mente la relación con su difunto esposo. Que podemos suponer —tal vez ya sean demasiados supuestos ¿verdad?— eran del tipo común a la mayoría de los matrimonios en la primera mitad del siglo XX en Ixtepeji. Podemos pensar que los valores proclamados en la Revolución francesa de libertad, fraternidad e igualdad no se cumplen ahí. Como no se cumplieron en Francia ni en parte alguna. Podemos recordar que Luis Villoro afirma “la libertad individual es la manera en la que el Hombre alcanza su dignidad” y que este valor (la libertad individual) es uno de los pilares del pensamiento moderno⁶⁰⁴. Y la Razón como el vehículo de liberación (que terminó por ser otro mecanismo de dominio) está en plena ausencia. Porque hay una situación de inequidad y sometimiento, y hay un mito pueril, si no es que idiota, para justificar la separación y jerarquización de la ropa a la hora del complicado, largo y pesado lavado.

Eso sería, en primera, afirmar que existen valores morales universales, a partir de los cuales se establece un modo correcto de pensar y actuar, de relacionarse con una pareja. Y se dictaminan las desagradables desviaciones. En segunda, que esos valores son eternos y que desde ellos, hoy, *en esta noche en este mundo*, podemos juzgar un sistema de relaciones familiares pasado, en una sociedad que hasta hace poco ni siquiera sabíamos que existía. ¿Una especie de *deber ser* del pasado? De ninguna manera.

Una actitud de tolerancia sería impensable porque el texto de más arriba nos lo reprocharía. Esas líneas de arriba sí que son intolerantes. Decir que todo se vale y arropamos en un relativismo ciego y. El vacío. La imposibilidad del diálogo.

¿Y cómo establecer un diálogo con circunstancias ocurridas hace medio siglo? ¿cómo no juzgar? ¿describir esas relaciones? Eso ya lo hizo doña Chagua. Tal vez un análisis con ánimo pluralista. Una idea que me seduce es el planteamiento de Gustavo Esteva. Opina que el pluralismo es:

Reconocer mi propio límite, el límite de mi verdad, de mi ser, de mi cultura, de mi manera de concebir el mundo y de estar en él. Y ese

⁶⁰⁴ Villoro, Luis. Op. cit. Pp. 56

reconocimiento del propio límite implica *detenerme en el umbral de un misterio*: ante la otredad radical del otro, me animo a reconocer que no puedo clasificarlo, ordenarlo, abstraerlo en mi propio sistema de abstracción, sin practicar una violencia insoportable; me animo a reconocer que no puedo reducirlo a mi mundo; o que el mundo no puede ser mío, ni en la cabeza ni en la realidad (...) me animo a admitir que la diversidad radical, en su más hondo sentido, es un presupuesto necesario para la coexistencia armónica, sin violencia, de las personas y de los pueblos.⁶⁰⁵

Detenerse

Podemos decir que en la comunidad de Ixtepeji había (hay todavía, pero con diferentes características, mas suave, por decirlo así) una tremenda capacidad de decisión y acción de los hombres tanto en lo privado como en lo público y que esa posibilidad era mínima para las mujeres. Además que con pluralismo y todo el difunto esposo de doña Chagua era lo que se dice un pinche cabrón feo y prepotente. Eso no lo podría negar ni Dios Padre. Y que las jornadas de trabajo eran pesadas como el FOBAPROA, para ambos. Pero que aun ahí había espacio para el tiempo libre: *a los 25 todavía jugaba columpio con los cinco hijos de él que agarré de entenados*, puede escucharse en una de las cintas que esperan aunque el mar se halla secado y el pescador y sus peces estén muertos. Que las actividades cotidianas y la división de trabajo por sexos es similar a la actual. Continúa la diversificación de actividades aunque sean diferentes: el finado esposo de doña Chagua fue, además de sus cuatro oficios, arriero. Hoy su hijo es, además de cultivar la milpa, músico, panadero y técnico en reparación de electrodomésticos. Una característica de las mujeres de ese tiempo es la *rectitud* —según las normas patriarcales de Ixtepeji— con la que debían comportarse. La mujer como posesión del hombre: si una muchacha estaba pedida y era sorprendida por su prometido en un caso real o no de *adulterio previo* (incluso platicando con otro hombre) podía sufrir el corte de una larga trenza o —qué armónico ni qué nada— un corte en la

⁶⁰⁵ Esteva, Gustavo, *El pluralismo como actitud en el presente*, México, manuscrito, 1999

cara con una navaja. Lo cual es una salvajada a nuestros ojos. Pero estaba sancionado socialmente como una actitud correcta. La muchacha (que bien podría llamarse la otra Cristina) asumía que cometió una falta y huía a Oaxaca, para evitar el escamio público, y sin hacer denuncia penal alguna. No eran cosas que se estilaban. Así funcionaba.

en el umbral

Podemos, insisto, decir todo esto. Pero ¿es verdad, hasta qué punto? Tal vez mi condición masculina me lleva a minimizar los datos. Es casi seguro. No obstante, para terminar este pedazo de nota al pie, quiero mencionar algunos puntos:

Mujeres como doña Chagua aceptaban como única posibilidad esta relación de fuerzas, como destino. Sin embargo, había espacio para la rebelión: cuando ella se enfadaba se iba de la casa matrimonial a la paterna —a media hora de camino, por lo menos. El tiempo que permanecía ahí la dictaminaba a partir de su conciencia y de la presión familiar. No lo sabremos nunca pero la intimidad también es una opción de resistencia y negociación.

Un dato que nos puede ilustrar sobre lo distinto de concepciones de la vida entre una sociedad urbana finisecular y la serrana de mediados de siglo es el lenguaje de eso que llaman amor. Para empezar no se hablaba de amor. Estar enamorado era una situación inexistente entre las parejas. No hay nombre, no hay hecho. Invoco a León Olivé:

El hecho no se pone ahí sólo por medio del acto de enunciar la proposición que lo expresa, pero si esa proposición no existiera, tampoco existiría el hecho como tal. Existe como hecho sólo porque hay una proposición que lo enuncia y esa proposición es verdadera.⁶⁰⁶

El amor no existía en Ixtepeji. El amor es cultura. Llegó aproximadamente en la segunda parte de la era moderna serrana, con la carretera y el autobús, con las canciones

⁶⁰⁶ Olivé, León, *Multiculturalismo y pluralismo*, Paidós/UNAM-FFyL, México, 1999, pp.

y radionovelas. Las uniones matrimoniales se daban por convenir así a los padres, y por la necesidad de complementariedad en términos sociales, laborales, alimenticios y fisiológicos (reproductivos).

Lo cual no implica la inexistencia del deseo. A las muchachas deseadas los hombres las atajaban en las esquinas y les jalaban la trenza o el rebozo hasta que la convencían de quedarse a platicar. O las esperaban en los pozos de agua para entretenerlas mientras la mamá se enmuinaba. Estos rituales —y los descritos en el subcapítulo *Mutuo pan*— sostenían a las relaciones interpersonales como las que vivió doña Chagua.

de un misterio.

Doña Chagua y todos los compas entrevistados para el texto no están en él. No es ésta su vida. Y tampoco tendría por qué ser. Hay demasiadas mediaciones entre lo vivido y su escritura. Un laberinto hermenéutico.

Primero la interpretación que doña Chagua hizo de su circunstancia en el momento de la experiencia. Mediada por sus esquemas biológico-socio-histórico-culturales incorporados y su contexto. El concepto de *hábitus* de Pierre Bourdieu puede ser útil para comprender esta primera mediación^{60713b}.

Después el tiempo transcurrido como terreno fértil a la reinterpretación. La memoria es selectiva. Y viene la entrevista. Leemos en Mendiola:

La memoria plasmada en el relato no se sujeta a lo vivido, sino que lo recrea en función de los contextos prácticos en los que se sitúa el que cuenta [...] Además de que va variando el contexto de enunciación en que el yo se relata, también se transforman los oyentes a los que se dirige la narración. Aclaremos: el yo que enuncia su subjetividad, la configura de distintas maneras según el momento en el que habla y a quien se dirige.⁶⁰⁸

⁶⁰⁷ Bourdieu, Pierre, *Sociología y cultura*, CONACULTA, México, 1989, pp. 49

⁶⁰⁸ Mendiola, A. "Michel de Certeau: la búsqueda de la diferencia", *Historia y Grafía* #1, 1993. p. 10.

No es lo mismo contar los recuerdos a Abelardo o a sus nietas que a un inseguro servidor. Ni se cuenta lo mismo en la mesa, con un café entre las manos que junto al fogón de leña con una grabadora de por medio. Ella no contaba su historia. Me contaba una historia, la que suponía me corresponde escuchar, la que suponía quería yo escuchar. Sin embargo, quien esto escribe no recibía como un bovino lo que se le daba. Esa narración fue tejida entre los dos. Es una construcción intersubjetiva. Por eso, el autor desaparece o por lo menos se vuelve colectivo. En la narración, la frontera entre ella y yo se vuelve borrosa en el mejor de los casos. Aunque tal vez desaparece, lo que permite que el texto admita fácilmente las intromisiones del redactor, como otro de los habitantes de lo narrado. Como prueba de la conciencia que se tiene acerca de la condición *ficcionaria* del texto. Porque el texto no es inocente. La selección y organización de sus hilos responde a su vez a otras mediaciones y lógicas, propias del redactor. Su *hábitus*, el público al que se proyecta dirigir, los condicionamientos académicos, sus propios intereses, taras y alcances. Sus límites. Y la experiencia misma de investigar y escribir, de representar. Representar es reprimir —escribe Stephen Tyler— y la escritura es la tecnología de la representación/ represión.⁶⁰⁹ Se entiende que la represión es a lo dicho por doña Chagua y por todos los informantes. El texto tendrá pues, las huellas del momento de la escritura. Los pliegues de esas huellas son el texto.

(No puedo evitar la comparación: en el pensamiento moderno surgido del Renacimiento y la Ilustración *La Razón* es un atributo natural, inseparable del ser humano. Aún en su variante irracional. Se da por sentado —ahora, porque en aquella película de *La controversia de Valladolid* sí que estaban irracionales los que juzgaban a los nativos americanos para ver si poseían alma y Razón— que se es racional por antonomasia. En el pensamiento moderno de doña Chagua, *La Gracia* no se obtiene

⁶⁰⁹ Tyler, Stephen, "Acerca de la "descripción/desescritura" como un *hablar por*", en Carlos Reynoso (comp.) *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Gedisa, España, 1998, pp. 289

sino con la edad, con la experiencia. Ambas capacidades son las que permiten, según la cultura, organizar la vida social, buscar formas adecuadas de convivencia, la liberación — cualquier cosa que eso signifique— y la construcción del sentido necesario para ser y estar en el único planeta habitado en todo el universo conocido.)

X. La última inocencia 1945 etcétera

Sin avisar

Prendimos otro cigarro. Había un sol frío, es decir, un día donde el sol no calienta y mejor sopla ese viento de navaja brillante y helada. Recargados en una toma de agua. La transcripción del relato de don Daniel León:

En Oaxaca fuimos a casa de Pancho Elí. Nos adelantamos caminando para no encontrarme a mi mamá. Porque seguro me vio y ya sabía que me quiero ir pal' Norte. En esa casa también estaba su cuñado, Armando Herrera, que era diputado del Congreso de la Unión. Y ese se vino con los contratistas gringos. Esa noche comenzaron a arreglar los papeles. Mi tío Juan Rodríguez le dijo al licenciado Pancho Elí:

—Aquí viene un muchacho, pariente de nosotros, que no tiene edad todavía.

Apenas cumplió los 18...

—A ver tráelo.

—Es este.

—¡Pero sí tiene cuerpo!, no hay problema. Ahorita arreglamos sus papeles.

En la mañana mi papá ya estaba ahí, a un lado de la puerta, esperándome. No lo vi y los demás ya no tuvieron tiempo de avisarme. Bajaba yo las escaleras de esa casa cuando se me atraviesa mi padre:

—¿Quiubo, qué pasó contigo?

—Pues pasa esto y esto —le respondí— pero todavía no se sabe si paso, a ver...

En eso salió tío Juan y se sorprendió al ver a mi papá.

—¿Qué pasó?

—¡Pues este que se vino sin avisar!

—¿No me dijiste que si te habían dado permiso? —me interrogó tío Juan.

—¡Pues si les decía no me iban a dejar! —argumenté.

—¡Déjalo —dijo mi tío— no sabemos si vaya a pasar y al cabo es hombre.

Esto hizo pensar a mi papá. Mejor mi hermana ya se había ido a México. Así que me dijo:

—Está bien. Pero si no pasas mejor vas por tu hermana y te la traes.

—Bueno...

Los exámenes nos los hicieron en Oaxaca, salvo los rayos X, que no había sino hasta México. Y allá fuimos. Era un domingo y pensamos que no nos iban a atender, pero cual: conforme íbamos llegando nos atendían y hasta en la noche todavía nos seguían atendiendo. Salimos bien.

Ahí firmamos otro contrato. Luego nos mandaron al estadio, al Estadio de México, donde reunían a todos los contratados. Cerca estaba la estación de tren, para nomás subirse y hasta el otro lado.

¡Y cuall! En México pasé las pruebas. Ya ni les avisé que me iba.

Algunos iban y se regresaban. Por otros iba la familia y les rogaban que regresaran. Hasta los que vendían agua fresca y comida en el estadio donde nos concentraron decían:

—¡No se vayan!, ¡Tan jovencitos! ¡A la guerra se van a ir! ¿Para qué van si es una guerra de los alemanes y japoneses! Aquí consigan trabajo. Allá sólo van a ser carne de cañón.

Nos quedamos huérfanos

Mi hijo Abelardo se salió de la escuela a los 16 años, cuando mi finado esposo falleció. Y nos quedamos huérfanos. Tuvimos varios toritos porque le trabajé a un señor y me regaló una vaquita y de ahí salieron los toritos. Nos fuimos poco a poco hasta que se perdió todo porque Abelardo comenzó a tomar. Estuvimos trabajando con mi difunta hija. El pan, pues, el pan. Con el pan fue que crecí a mis hijos. Ya tiene tiempo que estuvimos con el pan.

El ombligo enterrado

Interiores/ casa de Inés y Mino, entre el fogón y la puerta/

Discusión de Inés con Mino por su irreducible borrachera: ella lo mandó a buscar a la partera pero él mejor se fue por su mezcal y le valió. Hay gritos, llanto, reclamos, silencio...

Exteriores/ patio de la mamá de Mino. Ella e Inés platican y pasan a la cocina.

Inés le contó a su suegra los dolores de cabeza que Mino le causaba. Tenía ganas de dejarlo de una vez.

—¡Pero si estas mala, mujer!, le dijo la suegra.

—¡No le hace, con todo y mi panza mejor me quedo sola! ¡Qué modo de estar aguantando a ese malvado!

Su suegra le recomendó que aguantara. Ya se compondría aquel. Ella le iba a hablar. Mejor ve a preparar tus tamales, ya que tienes antojo. Bueno, dijo. Inés regresó a su casa y en el metate molió un poquito de frijol para sus tamales. Apenas había cocido tres cuando la invadieron unos dolores increíbles.

—¡Ve a buscar a tu padre! Le dijo a uno de sus hijos mayores, con la cara descompuesta por el dolor que del vientre estallaba en oleadas incontrolables y rápidas, como el latigazo a un caballo que se desbocara con luna y jinete al precipicio de su carne.

Se agarró de las piedras que sirven de base al fogón y tomó aire durante algunos larguísimos instantes, tratando de serenarse mientras la partera llegaba. El dolor

inundaba cada milímetro de su cuerpo y parecía contagiar a todos los objetos de la cocina con espasmos trepidantes. El mundo era un padecimiento giratorio y convulso que se agrietaba dejando escapar a borbotones las olas y las esquivas del caos. Lo sabemos: no hay lenguaje para ese dolor. «¡Ay, Dios mío!», alcanzó Inés a mumurar.

Quiso llegar a la cama pero su brújula estaba desquiciada. La única realidad era el vientre y la víspera inmediata de la luz. En esa batalla primigenia pudo alcanzar la puerta y detrás de ella parió en soledad. Fue niño.

Llegaron su esposo y la partera. Rápidamente le dieron instrucciones al torpe y ebrio Mino para que consiguiera los artículos que la mujer necesitaba. La partera acomodó el nido de Inés en la cama para ella y el recién nacido. Amarró el cordón umbilical del bebé con un hilo de costal, contando cuatro dedos a partir de la barriga de aquel. Con el fuego de una vela bordea esa prominencia para evitar infecciones y facilitar su pronto secado. A los quince días solita se caerá. Como es hombre el bebé, sus padres guardarán la tripita seca porque será útil como remedio —preparada en té— contra la *chinguina* en una bebé mujercita. En caso de que fuera nena la recién nacida, el remedio servirá para un bebé varón. En el trozo de cordón umbilical que lleva la placenta vieron las señales que indican el número de hijos que aún tendrá la pareja. La partera la lava y la envuelve en un trapo limpio, colocándola dentro de una olla de barro con tapa. Luego la entrega al sonso de Mino para que la entierre en un hoyo que hace en el solar de la casa. De no enterrarla, existe la creencia que el bebé puede quedar bizco.

En este relato tenemos elementos importantes: el nacimiento, sus residuos, remedios para males oculares, y la tierra. Supongo que al enterrar ritualmente la placenta se está dando una ofrenda a la tierra. Se le *regresa* un elemento muerto a cambio de la vida que se inaugura, como una forma de asegurar su permanencia. Existe una frase que otorga identidad con respecto al lugar de origen: en tal lugar tengo enterrado mi ombligo. Soy de ese lugar.

Tal vez la relación que guarda la placenta y el cordón umbilical con la salud de la vista es porque esa envoltura protegió al niño hasta el momento de que éste ve la primera luz, en el alumbramiento. Así, al cumplir su función principal debe convertirse

en ofrenda dentro del ritual, pero guarda cualidades secretas como vehículo hacia la luz y su adecuada percepción.

En primera instancia, podríamos pensar que simplemente se trata de otra superstición mas, una creencia residual y sin sentido todo este asunto del cordón umbilical y su empleo curativo. Sin embargo, anteayer en la peluquería me enteré, al hojear revistas de maltratadas portadas *couché*, con fotos de actrices, autos, flores, y hacer tiempo hasta mi turno con las tijeras, de un costoso empeño tecnocientífico, desde una cosmovisión distinta, la científica occidental: a partir de los años ochenta algunos expertos franceses y norteamericanos han trabajado en sus laboratorios y desarrollado un costoso procedimiento para congelar la sangre extraída de los cordones umbilicales porque, dicen desde su particular creencia, con la jeringonza característica, que son fuente de *stem cells* o células madre:

Estas células, creadoras de vida, son idénticas a las que se encuentran en la médula ósea (donde se da el intercambio celular para regenerar plaquetas, glóbulos rojos y otras estructuras). Esto quiere decir que, desde 1988, las células se pueden utilizar para hacer trasplantes, porque tienen la capacidad de recrear nuevos tejidos y órganos, a pesar de que estos se encuentren deteriorados. En aquel año, se realizó con éxito el primer trasplante de *stem cells*: a un niño que padecía un tipo de anemia se le aplicó la sangre del cordón umbilical de su hermana menor.⁴¹⁰

Esta práctica en Ixtepejil tiene su origen perdido en el viejo tiempo y lo realiza gratis la partera u otra mujer cercana a la familia. En el otro mito apenas 15 años que se realiza.

Y el congelamiento (que incluye un estuche de recolección, cuota de admisión al Banco de Cordón Umbilical, estudio serológico de la mamá, proceso de cuidado de las células y un año de almacenamiento) cuesta en México 690 dólares. Aunque a partir del

⁴¹⁰ «Sentirse bien», en *Vuelo. Revista de Mexicana de Aviación, S.A. de C.V.*, mayo 2003,

segundo año hay una cuota extra de 86 dólares y 30 más si el parto es en provincia...⁶¹¹ Llama la atención que en ambos casos, el remedio es útil cuando proviene del sexo contrario. ¿Mera coincidencia? ¿O simplemente experiencia y conocimiento?

El bebé murió a los pocos días. Inés, una vez instalada en su nido, se sintió aburrida en ese estado de inactividad y decidió continuar con un trabajo de bordado que estaba en su fase final. Se trataba de un huipil al que sólo le faltaba completar una flor en el centro. Sería una flor fabulosa. Pero al entrar en contacto con el acero de las agujas su pecho quedó seco. A esa edad, el bebé no aceptó un sustituto de la leche materna. Los tecitos de manzanilla y las fórmulas lácteas salieron más rápido de como entraron. Del bebé sólo quedó un nombre y su recuerdo.

Curas del briago

De que ya tomaba, lo hacía de 10 días y no comía. Le hablamos, le hablamos mucho para que se diera cuenta y entrara en razón. Pero nada que dejaba la copa. Probamos varios remedios. Había uno. Se trataba de comprar una ollita nueva donde se ponía a hervir la cerveza con medio litro de mezcal y cáscara de plátano macho. Y lo pone en el sereno. Al otro día Abelardo lo tomó.

Tomó el soco, orégano, raíz de perlachina. Pero no hizo. Se tomaron en té, por separado. Solamente cuando él puso de su parte se curó.

Se pone a hervir un pocillo con agua y se echan unos ratoncitos tiernos para que se cuezan. Se toma el té de ratón con canela y azúcar. Dicen nomás...

Una señora le tiró la baraja. En una mesa jugó las cartas, le dio tres golpes y se las echó. Le dijo: tú por tu gusto fuiste a comprar tu enfermedad. Acá está la carretera y aquí está la casa donde compraste la enfermedad.

La señora lo barrió con huevo y le dio purga. Le habían puesto el mal en el mezcal pero él fue quien por su gusto lo compró.

También vinieron esos que leen la Biblia y le hablaron. Cuatro Pastores.

⁶¹¹ *Idem.*

—Ahora ya tiene nueve años que no toma, ya vive tranquilo, ¿y tú, todavía tomas?—me pregunta maliciosa doña Chagua.

—Pues... Volví a tomar dos veces desde la última vez que la vi. Me puse dos o tres turcas...

Paso del norte

Me animé porque la carretera era el único trabajo. No había otro. Carbón sí acaso, Carboncito. Pero valía muy barato. Y ya sabíamos que los gringos iban a pagarnos el doble. Por eso nos animamos. Pero también por pasar la aventura, por las ganas de conocer.

De México salimos en un tren que avanzaba día y noche. Nomás se detenía en algunas estaciones donde recogía a otros contratados. Por las ventanas veía a las familias de algunos llorando, diciendo «no te vayas». Al llegar a la frontera es cuando uno se encomienda a Dios y pide poder volver a su pueblo, con su familia. Ayúdame, Dios mío, rezábamos. Uno de los compañeros llevaba su guitarra y nos poníamos a cantar, esa de «Paso del Norte»...

Qué triste se encuentra el hombre
Cuando anda ausente...

Ignoro la historia migratoria de México hacia los Estados Unidos. Compleja sin duda. Tierras que cambian de territorio, expansivo sueño imperial, gente atravesada por el movimiento político de las fronteras nacionales, eternos vecinos. Lo único que sabemos por ahora es que a principios del siglo XX ya había mexicanos contratados en aquel país en calidad de braseros. Muchos de los cuales fueron «expulsados» a raíz de la crisis económica de Estados Unidos en 1907⁶¹².

⁶¹² Betanzos, *op. cit.*, p. 18.

Los que ya iban casados fueron los que primero se regresaron porque no aguantaban. Los que habían dejado a su mujer, a sus hijos. Pero los que no teníamos compromiso pues nos quedamos hasta el final del contrato.

Fui de los primeros. Salimos como cinco o seis de Ixtepeji. Iban también de otras comunidades de la región y de los Valles. Fue como en septiembre del 42. Estaban por entregarnos las cartillas pero yo la recogí hasta que regresé. Me fui pal' Norte.

Pero desde que salimos de Oaxaca ya íbamos ganando. Y ni cuenta nos dábamos. Al llegar a Estados Unidos nos extendieron nuestro cheque. Nos trataron re' bien los gringos. Ya después comenzaron los contrabandistas a *chotear la mercancía*.

A esos pobres que se fueron después les pagaban lo que querían, los metían en los ranchos. Ya cuando se compraban sus radios o sentían que tenían lo suficiente querían regresar pero los mismos contrabandistas les echaban la sal, la migración. Los contrabandistas eran mexicanos nacidos allá. Pochos.

Era la primera vez que salía de Oaxaca. Desde la ciudad de México ya es diferente. Igual en Ciudad Juárez, las ciudades, los pueblos tienen otro aspecto. Y más cambiado está todo pasando del otro lado. Llegamos a San Francisco y vimos el puente atravesado. Ahí nos bajaron. Iba subiendo unas escaleras en el muelle cuando me alcanza uno de mis parientes:

—¡Daniel, Daniell!, ¿Hay modo de regresarnos?, ¡Mejor vamos a regresarnos! Aquí nomás tenemos el chance. Fíjate: ahí está el barco, ¡para Europa, dice!

—¿Y qué con ese barco?

—¡Unos paisanos ya me dijeron que para Europa nos van a llevar!, ¡A la guerra!

—Nosotros ya nos dispusimos: salga lo que salga. Tú si quieres regrésate pero yo no.

Un hijo muerto

Un hijo que tuve, su hermanito de mi Abelardo se murió. Fuimos a San Pedro a vender café. Dicen que se rodó de una lomita hasta por ahí se rodó en un llanito. Y achagues de aquello. Pero sí se vino caminando. Chulito caminaba cuando nos venimos de regreso a Ixtepeji. Ya a los tres cuatro días comenzó pura calentura. Con la calentura se fue. Quién sabe si se lastimó por dentro. Fui pendeja. Cuando él se ensuciaba, como sangre mayugada. Pero ya olía feo. Qué, a los 15 días que habíamos ido a San Pedro mi nene ya estaba bajo la tierra. Un ratito se murió el chamaquito de dos años y medio. Chulo caminaba...

Por eso hasta el Rincón me fui. Ya no me quise estar aquí. Como mi señor se iba para allá, dije: mejor me voy al Rincón con él. Mi mamá se quedó con mi Magdalena. Allí estuvimos 15 días, pero ¡qué se va a olvidar! Sí bruto pensé de mi muchito. Ya tenía sus huarachitos, ya tenía su sombrerito, su pantaloncito: todo ya tenía. Cuando veía esas ropitas, ¡bruto lloraba por mi chamaquito!. Hasta el Rincón fui pero no se me quitó la tristeza. Siempre pensaba en aquél. Como a los tres años llegó mi güera, mi difunta güera.

De tierra espiral

El café quemaba nuestras lenguas. Y en el quicio de la puerta un anciano con su ropa mojada y sombrero escumiendo se plantó y dijo: estoy bien borracho. Abelardo lo observó detenidamente y tras un sorbo de café le sugirió al recién llegado que se fuera a cambiar de ropa y descansar. Soledad, siempre dispuesta a extender su de por sí paciencia infinita, secundó a su esposo: váyase a dormir y mañana que esté bien regrese. A mi casa puede venir cuando quiera pero en su juicio. El borracho —llamémosle Ismael— repitió que estaba borracho. Con dificultad se detenía del horcón que enmarca la puerta y sobre el cual están clavadas las tiras de costera que forman las paredes de la cocina. Afuera la lluvia. El tamborileo sobre las láminas galvanizadas del techo. Y un lodo chicoso en los zapatos de todos. Estoy bien borracho. Vénderme una tortilla. ¿Tiene

hambre? Humo del fogón por todo el cuarto, como si buscara morada esa noche igual que Ismael. Tengo pues. Soledad calentó una tortilla y antes de doblarla puso huevo con cebolla en su interior. ¿Le sirvo un café? Venga, siéntese aquí. Reciba. Ismael tomó dos tazas de café, su semblante había cambiado: en su panza la terapia intensiva. Él hablaba. ¿Te acuerdas Abelardo cuando estuvimos en el baile de Talea? (Aquí entra la nostalgia plegada en la risa) Que te querían llevar al bote los topiles y nos los sonamos hasta que llegaron los refuerzos. Otras risas.

¡Una culebra!, gritó Chole, señalando el centro de la cocina. Sobre el piso de tierra una pequeña culebra se arrastraba. Chole le arrojó un tizón. Ismael se levantó y con su zapato la exprimió como a una uva. Es una lombriz, dijo. No –atajó Chole- es la cría de una culebra bien grande que luego se esconde bajo el fogón, el otro día la vi. Mañana voy a tapar ese hoyo con cemento ¿verdad Abelardo?

Ismael nos habló de *Patocolín* ¿tú lo conociste, Abelardo? Tenía un modo de hacer la boca que quién sabe cómo pero silbaba y al ratito llegaban las culebras. Él decía: la voy a llamar y verdad de Dios que asistían. Se paraba frente a ellas, se hincaba frente a la culebra y le ponía un nombre de mujer. Una vez me tocó ver cómo le hacía. Estábamos varios *compas* hablando de coralillos y de lo peligrosas que son. *Patocolín* seguía nuestra plática con un poco de burla. Dijo: les voy a mostrar que no son peligrosas y llamó a una coralillo con esa forma que tenía de silbar. A los pocos minutos el bicho se acercó de no se sabe dónde. Él se le puso enfrente y le llamó Raquel. La coralillo al escuchar su nombre agachó la cabeza como apenada por el bautizo. *Patocolín* tomó a Raquel y se la echó sobre un hombro. Ese día anduvo por el pueblo con su Raquel. Yo creo que ese hombre —concluyó Ismael— tenía una virtud. Dicen que cuando murió su casa se llenó de culebras. A lo mejor fueron a despedirlo.

Un momento. Creo que me adelanto. Si no fuera así ¿alguien puede decirme quién es Soledad, Abelardo o Ismael? Sabemos que toman café porque hasta aquí huele. Sabemos que *Patocolín* murió. Pero sólo Dios sabe. Nosotros nada.

Vimos a Soledad por la mañana, cuando en su cabeza se escurría tramposa la imagen de la culebra, echar la tortilla al comal para que Abelardo almorzara. Él, su esposo, aprovecha el receso que dieron en la Asamblea. Allí se reúnen los ciudadanos

varones para discutir los problemas del pueblo y buscarles solución. Me parece –aunque más valdría no hacerme mucho caso- que piden al Comité Pro-festejos del 25 de noviembre rinda cuentas de cómo van los preparativos de la fiesta, porque ya está cerca. En una Asamblea similar eligieron a los del Comité, así como a las autoridades que este año rigen la comunidad. El cabildo está formado por la gente que ha demostrado capacidad y responsabilidad hacia el pueblo. Aunque a veces también intervienen otros factores, como el deseo de que los paisanos que viven en Oaxaca vuelvan al terruño y trabajen para él. Que den un servicio. En otras ocasiones, como dice Abelardo, la gente otorga los cargos de autoridad nomás por chingar al prójimo. Una vez elegido ya no se pueden echar para atrás. A cumplir. Este cabildo está compuesto por un Presidente, Alcalde, Síndico, Regidores, Mayores de Vara y Topiles. Además hay un Tesorero (o *Transorero*, como cariñosamente le llaman) y un Secretario. Realizan su servicio de manera gratuita y deben de ponerte muchas ganas porque si a la hora de entregar cuentas a la Asamblea –como esa, a la que Abelardo asiste, nomás que ahorita está ocupado mordiendo un chile verde rodeado de frijoles- las cosas no están claras o son insatisfactorias para sus paisanos, el cabildo es fuertemente reprendido, incluso pueden hacerse de un prestigio miserable y permanente. Eso, la economía del prestigio, es uno de los impulsos vitales para el movimiento de la comunidad. Huelga decir que la Asamblea es la máxima instancia de reflexión y decisión.

Decíamos –o mejor dicho: decía yo- que eso sucedió en la mañana. Porque ahora ellos están dormidos. En la oscuridad nos acercamos a la casa. Es de adobe y el techo de madera y teja. Abelardo cuenta que la construyó su papá hace bastante tiempo, con ayuda de sus compadres y vecinos. Cuando ya tenía el adobe y todo lo necesario les habló y les dijo: échenme la mano para levantar mi casa. Y ellos se la echaron, porque sabían que a algunos el papá de Abelardo ya les había ayudado a levantar la suya y porque también sabían los que aun no construían su casa que cuando lo hicieran ese mismo papá de Abelardo los ayudaría para devolver el favor y cumplir la costumbre. La familia, el compadrazgo: dos formas de relación que hacen de la comunidad una casa.

Pero decía que me adelanto y que Chole hacía tortillas en la mañana. La mañana de ayer, porque la mañana de mañana todavía no llega y Chole por el momento está

domida. Pero no me parece aventurado suponer que antes del alba saldrá de su casa de adobe con rumbo al molino de nixtamal. Posiblemente irá con cara de apurada porque sabe que a medio día hay reunión con el Comité de Padres de Familia de la escuela primaria. Aquí para todo forman comités, para todo se organizan.

Como Abelardo y el resto de los ciudadanos hombres que no almorzarán a su hora la mañana de mañana porque tienen que ir con sus coas y machetes, azadones y palas, al panteón muy de madrugada. El síndico llamó a tequio. Les dijo –con anticipación, claro está- que ese día debía aprovecharse para ir a limpiar de hierba el camposanto. Así como se aproxima la fiesta del 25, también la fecha de Todosantos. El síndico sabe que cuando las ánimas de sus difuntos que en paz descansan lleguen a visitarlos, sonreirán de gusto al ver los pasillos y tumbas bien escombradas.

Oído en la cantina: dos compadres platican. Uno dice que el pueblo debería buscar la manera de que el tequio sea considerado fiscalmente. Sí –dice- porque nosotros lo hacemos sin recibir pago económico, ya ves que es para beneficio de la comunidad. Pero si convencemos al gobierno que el trabajo realizado en el tequio representa un valor en dinero entonces significa que estamos aportando mucho más a la federación de lo que ellos reconocen. Y de esa manera podremos recibir una cantidad mayor de las participaciones municipales que nos dan. Tu sabes que uno da recursos al Estado y éste nos da otros. Sí el tequio tiene valor fiscal entonces recibiremos más porque estamos aportando más. El otro compadre dice: ¡ah caray, pues tienes razón!

Los compadres –uno de ellos es Ismael- hablan en español. Se dicen Ixtepejanos en primer término. Luego, son serranos, que quede claro. Y a veces, cuando los ánimos son propicios dicen: somos puro zapoteco. Aunque no hablan esa lengua. Se perdió. Que los programas oficiales de educación, donde se prohibía el uso de la lengua materna en nombre de la monolingüe Patria; que la gente se burlaba y les decían Indios; que ya no era útil ni mucho menos moderna; que las arañas. Si es cierto eso de que nombrar es crear, estos compadres han dejado un poco de lado la tarea de ser Dios.

Ismael se levanta y se dirige a la casa de Abelardo y Chole. Se sienta y toma un café. Apura sus tragos porque tiene que ir a ensayar con la banda de música local. Toca la trompeta y en ocasiones un clarinete tan viejo como él. Pero con todo y la prisa se da

su tiempo para acabar el taco que dejó a medias la noche anterior cuando llegó mojado y borracho. La conversación gira sobre la importancia que la banda de música tiene en una comunidad, otra manera de hacer un hogar. Yo recuerdo una frase de Ivan Illich donde dice que habitar es un arte. Ismael no pone demasiada atención. Está distraído.

Recuerda que mientras platicaba anoche de Patocolín y su Raquel, la pequeña culebra que él aplastó con su zapato había desaparecido. No se la comió el gato porque Chole puede tolerar borrachos pero no gatos. No se la comió la guajolota porque ésta nunca entró a la cocina. La culebra desapareció frente a ellos e Ismael se pregunta si no se trataba más bien de un nagual.

Despatriados

Nosotros íbamos contratados. Cafamos en un campo de concentración frente a Sacramento, en un pueblo que se llama Burtland. Ahí nos dieron otra semana de descanso. Nos dieron jabón. Había cocina. Los chinos, los filipinos nos atendían. Pero una vez nos dieron sopa con pollo pero estaba muy mal y la tiramos. Llegaron los pochos y nos quisieron regañar. Nos amenazaron con que iban a llevar al cónsul mexicano que estaba en San Francisco, señor Bernardo Blanco. Llegó ese señor allí, se dio cuenta de la calidad de la comida y se puso a favor de nosotros.

—¡Cabrones despatriados! —les gritamos a los pochos— ¡se creen americanos pero no son ni americanos ni mexicanos! Son refugiados sin bandera.

Llegó el sábado y nos dijeron que nos bañaríamos y arregláramos. Ese día nos hicieron un comelitón amenizado por *Cantinflas*, Toña *La Negra*, Mapi Cortés, la inolvidable Lucha Reyes. Fue en el único restaurante donde había comida mexicana y hablaban español. Pusieron unas banderitas en nuestros cucuruchos con los colores verde, blanco y colorado. Nos despedimos de los artistas y nos fuimos al campo a trabajar.

Me tocó trabajar junto con Pancho Ramírez, ahorita ese vive en Oaxaca. Anduvimos como hermanos. Como éramos del mismo forje nos agarraron luego luego

para macheteros. A subir cajas de chabacano a los camiones para una fábrica secante o de conservas.

Una vez íbamos rumbo a la fábrica secante en el camión y por el camino había muchas gúilas, que agarro un chabacano y que le tiro mero en la cabeza. El pájaro nomás dio dos vueltas y que se cae. Lo agarré y lo metí dentro de mi camisa. Al llegar a la fábrica había un texano grandote en la entrada. Que me dice:

—¿What's the matter?

—¡La suya, hijo de la chingada! —le contesté.

Un pocho que vio la acción se acerca enojado y me reclama:

—¡Oye, qué pasa, se la estás recordando!

—¡Pues ni yo sé lo que me dice —contesté riendo— ni él sabe lo que le estoy diciéndol. Pero por si las dudas...

—¡No, cabrón mexicano —dijo el pocho— sólo te preguntó que qué pasa!

Pues así comencé. Se acabó el corte ahí y nos mandaron para el condado de San Diego. De ahí caímos en un pueblo que se llama Ocean Side. Caímos con un patrón alemán, mister Price. Le caímos bien. En ese lugar nos daban de comer puro pan y no sé cómo se me ocurrió decirle que yo sabía echar tortilla de harina, porque mi abuelo que fue revolucionario me enseñó. Y pa' pronto que me piden. Ya les estaba haciendo daño el pan.

La carretera

La localización de la carretera se comenzó a hacer por 1950, 1951. Lo empezó a construir la Comisión del Papaloapan en junio del 1955 donde está la desviación de Huayopan con la carretera a Guelatao. Yo no le puedo decir si implicó alguna cosa la abrida de la carretera, la comunicación hacia los pueblos por ejemplo del estado de Oaxaca a Veracruz, porque ese fue el propósito del gobierno en ese tiempo. De Oaxaca a Guelatao, de Guelatao a Valle Nacional, de ahí a Tuxtepec y de Tuxtepec a Veracruz. Ahí no le puedo

decir si implicó un beneficio o vino a modificar los sistemas o las costumbres de los pueblos. Para nosotros fue mejor que se hizo la carretera porque hubo más vías de comunicación.

En primer lugar hubo trabajo. Cuando la compañía minera de Natividad conservaba la carretera de La Natividad a Oaxaca llegaron a pagar \$ 4.50 diario al peón, y cuando entró la Comisión del Papaloapan a la localización de la carretera le pagó al peón \$8.80, vino la constructora y ya pagó otro sueldo mas, ya pagó \$12.00 al peón de pico y pala y los que ya ocupaban máquina les pagaba otro sueldo.

Yo fui perforista dos años en la Compañía Omega. En ese tiempo un perforista ganaba \$20.00 diarios. Nos daban \$117.00 a la semana descontándonos 3 pesos para atención médica por si nos machucáramos, nos lastimáramos, nos machucáramos un dedo, a ver qué cosa. Con una bonificación de 50 centavos por metro de barrenación. Con la apertura de la carretera ya tuvimos mas otro poquito mejor la vida, porque ya teníamos donde trabajar, ya ganábamos unos centavos, según nosotros ya vivíamos mejor.

Retén de carbón

Esto fue de 1950 para acá, porque ya quemaba yo carbón. Tenía 15 años. 50, 51, 52, 53, 54, 55. En el 55 tenía yo 20 años y fue cuando me casé. Estaba prohibido llevarlo en camión porque en esos años nació la famosa forestal (1948), la ley forestal, que empezó a prohibir la explotación del bosque, tumbor los árboles. Por eso en 1952, 53, nos quitaban el carbón por allá adelante donde está el retén. Allí se paraba una camioneta con los forestales y nos lo quitaban. Si llevábamos cuatro animales con carbón nos quitaban dos y nos dejaban dos. Para qué le voy a mentir, a mí nunca me tocó

la suerte de que me lo quitaran, nunca los topé, pero había muchos señores que decían: no, me quitaron mi carbón, se llevaron mi red. Y así sufrimos.

No había otro trabajo, no había donde ganar más que el carboncito, más que vender otras cosas, huevos de gallina, entonces había mucha gallina. Cargábamos un pizcadorcito así de huevos a Oaxaca, a 20 centavos los vendíamos ahí, a 20 pesos el ciento. Nos cargábamos 200, 300 en un pizcadorcito. Si nos llevábamos 300 ganábamos 60 pesos. Porque era un tiempo muy difícil. El dinero no se conseguía como quiera, era un trabajo muy barato.

¿Sabe cuanto ganaba un mozo que ocupaban por aquí? \$2.50, \$3.00. Por 1960 ya ganamos cinco pesos, todo el día, desde los 7 a.m. a las 5 p.m. Era poquito. No nos alcanzaba para comprar nuestras cosas. Cuando vino la carretera que le cuento pues nos gustó porque ya ganábamos más.

En ese tiempo no tomábamos azúcar, pura panela. Comprábamos la panela en Oaxaca, en esas tijas redondas. Una hoja de panela costaba 75 centavos. Vendíamos nuestro carbón y comprábamos dos cabezas de panela. Eso era lo que nos encargaban nuestras familias. Comprábamos nuestro panela, nuestro jabón. En ese tiempo no había ese polvo que hay ahora, puro jabón en pasta, el jabón «Octagón».

No había las pastas que hay para comer, que la de letras, conchas, no se conocía. El pollo que se ve ahorita, el huevo de granja no había entonces. Puro criollo. En ese tiempo no había enfermedad de animales. Teníamos una mota de ese chile canario, ¡pero daba bastante, eran unos chiles grandotes! A 5 centavos los iba a vender en San Matías (Zoquiapan) me llevaba en un pizcador 400, 500 chiles y a cambiar con huevo de gallina, 3 chiles por un huevo: 15 centavos, por eso 5 centavos le ganaba yo a cada huevo

vendiéndolo en Oaxaca, pero lo tenía que cargar desde acá hasta allá. Tenía yo alrededor de 17, 18 años. Iba con mis cuatro burros o tres de carbón y cargando mi pizcador de huevos, para ganarme unos cuantos centavitos.

En ese tiempo no usábamos pantalón, puro calzón y camisas corrientes, no nos poníamos chamarra, un gabancito era con lo que nos tapábamos. Era humilde nuestra vestidura porque era poca la ganancia que había.

Ir a Oaxaca

En Oaxaca almorzábamos con 40, 50 centavos. Un plato de caldo que vale ahorita 15 pesos, en ese tiempo valía 15 centavos, una limonada, porque en ese tiempo no había que pepsi-cola que coca-cola que Rey de naranja, eran 10 centavos y luego 15 centavos de tortilla. Con eso almorzábamos o comíamos. Comprábamos un tercio de zacate para los animales, para tres burros, un peso allí en el mercado. Pero también cuánto ganábamos con tres cargas de carbón? Si lo vendíamos a 3 pesos eran 9, si a 3.50 eran 10.50, era poquito dinero. Luego el mesón nos cobraba 10 centavos por arimo. Después ya pagábamos 50. Luego comorábamos nuestras cositas y regresábamos con dos pesos, dos cincuenta.

Subdesarrollo

Entre 1940 y 1964 se implantaron programas de desarrollo en las zonas menos densamente pobladas, transformando la forma de tenencia, el trabajo y la organización.

Se construyó la red de caminos básica.

El reparto agrario se concentró en el reconocimiento de las tierras comunales:

1 864 929 has, 67 veces más que durante 1916-1940, que en conjunto representó el 20.5% del territorio estatal⁶¹³.

A partir de 1950 se intensificó el cultivo de café en la Sierra, debido a la entrada de la carretera.

La región de la Sierra Juárez era una de las más importantes productoras a nivel nacional, después de Veracruz y la Cuenca del Papaloapan, aunque a pesar de ser cosechado a gran altura, el café serrano reducía su calidad por los problemas en el manejo y transportación⁶¹⁴.

Volver del norte

Era 1945, mientras estábamos en Ocean Side cuando terminó la guerra. Por eso mister Price de gusto nos llevó a Pancho y a mí al puerto San Diego a ver la exhibición de un portaviones y un submarino que los gringos le quitaron a esos alemanes. El portaviones, a flor de agua, flotaba enorme: le alcancé a contar siete pisos de altura. Tenía un montón de aviones formados y a su alrededor unas chingadas máquinas movibles. Pudimos entrar y desde una ventanita se podía ver San Francisco. Estábamos emocionados pero como ya era tarde no pudimos entrar al submarino. Mejor nos fuimos a Tijuana, a divertirnos.

Cuando me regresé estaba de presidente Miguel Alemán. Y nos pidió porque estábamos por cumplir cinco años de braceros. La compañía donde habíamos trabajado no quería soltarnos y mandó papeles hasta la Casa Blanca, en Washington. Pero ya no quiso el presidente de aquí y nos tuvieron que echar pa' fuera. Todavía ahí nos decían que nos casáramos y así tendríamos más derechos. Pero no quisimos porque dicen que allá las mujeres mandan, icómo de iba a dejar uno!. Mejor regresamos. Además ya estábamos enfadados: queríamos ver a la familia, los amigos por acá.

⁶¹³ Segura, Jaime «Los indígenas y los programas de desarrollo agrario» en Leticia Reina (coor.), p. 193.

⁶¹⁴ *Ibid.*, p. 210

Ahí trabajamos cosechando chile amarillito, el japonés que le dicen; el apio; la fresa; ejote; frijol como haba; camote; jitomate.

Nos llevaron a Estados Unidos porque se le escaseó la gente con la guerra. Y mejor le pidió *chichi* a México. Pero no fuimos al frente. El que sí estuvo fue el Escuadrón 201, estuvieron seis meses entrenando cerca de Denver, Colorado. De ahí los mandaron al combate.

Cada miércoles me mandaban a la clínica para sacarme sangre, para reforzar a los heridos que venían de la *Army*. Después me dijeron las mismas gringas:

—No sangre, no bueno.

Que ya no fuera yo. Porque me sacaban un chingo de sangre y luego nomás te daban unas pastillas amargas, saladas. Y me prohibían la cerveza, pero con cerveza es que me tomaba las pastillas. Y no pasó nada. Me decían los médicos que tenía sangre neutral y esa es muy escasa. Por eso cuando regresé y anduve por la ciudad de México iba a las pulquerías con los teporochos. El lunes no íbamos a trabajar porque era San Lunes. Ellos me decían:

—¡Órale, vamos al banco!

—¿Al banco? —pensaba yo.

Hasta que otro me dijo:

—Van al banco, ipero al banco de sangre, para curársela después!

¡Qué iba yo a vender mi sangre!. Aunque sí me gustaba echarle al trago. Y a la fumada. Como en el paso de Tijuana no nos revisaban entonces, sólo con el pasaporte pasábamos de un lado al otro, pues compraba mis botellitas de tequila y paquetes de cigarros, de los *Alas azules* o *verdes*. Pero ahorita, ¡qué parió!, ¡A los paisanos les revisan hasta *por ahí*! Los traficantes son los que tienen la culpa. ¿O qué dijo Juárez?. El respeto al derecho ajeno... ¿Verdad?.

Ese Andrés Machín era un tremendo. Mientras estuve en Estados Unidos le envié dinero a mi papá para que fincara la casa. Y el Machín bajaba con otros muchachos y pasaba por allá, donde está la casa, donde estaban los albañiles trabajando. A mi papá le gustaba ponerse un pedazo de cobija en la espalda y por eso Andrés Machín lo hacía desesperar, les decía a sus compañeros:

—¿Tú crees —dice— hijo de bracero y un pinche pedazo de cobija trae?—don Daniel se carcajea— ¡Era un cabrón!, ¡No respetaba a la familiar. Ya se paraba mi papá y los correteaba, ¡corrían los condenados!

Don Camilo

Del 49 al 50 construyen el palacio municipal donde está la Misión Cultural ahora. Lo inauguró el gobernador Daniel Cabrera Carrasquedo.

A partir de 1950 comienza la explotación del monte, ya hubo Comisariado y fondos. Compraron láminas para el techado de viviendas. Fue una donación que hizo el Comisariado de los fondos comunales. Vino la etapa de levantar viviendas con materiales prefabricados.

Fue hasta que llegó la papelera; fue cuando ya se solicitaba ir a traer madera para el uso particular (la fapatux reordenó el acceso al bosque). Fue cuando el pueblo se sometió a una ley de requisito.

En 1950 muere el papá de Camilo.

—Ya nos había enseñado a trabajar, y sobre todo, recomendarnos la buena conducta ante la sociedad.

Y ese mismo año, don Camilo es nombrado tesorero de la representación comunal. No había Comisariado, así que el pueblo decidió nombrar una representación comunal, donde estaban tres elementos (Francisco García Sánchez, Ángel R. Pérez y don Camilo), para retransmitir la titulación de los bienes comunales.

—Estuvimos al frente de esas gestiones alrededor de 10 años.

En el 60 lo nombraron síndico.

La resolución presidencial se obtiene en 1964, con López Mateos.

En 1974 me nombraron como miembro de una Comisión gestora para el plano definitivo, con otros cuatro elementos; y eso duró otros cinco años de gestiones, durante el gobierno de Luis Echeverría. Cumplí mis obligaciones hasta la edad de 65 años, cuando causé baja.

Lo comunal

Nos dice don Camilo:

Ahora esta juventud pega de gritos, «¡no, es nuestra propiedad comunal, es de nosotros!». Bueno, ya lo convirtieron en una avería. Ya se metieron a un predio a sacar leña y dicen es comunal...y eso no procede. Porque existen boletas de pago que justifican los dueños de cada predio.

Lo comunal no era para mediados del siglo XX en la Sierra Juárez una noción perfectamente comprendida de la misma manera ni compartida por todos los ciudadanos. Porque la propiedad comunal de la tierra, si bien es una gracia de lo divino, también responde al ritmo de los procesos históricos, políticos y culturales del país y del sistema capitalista internacional, y en ese ritmo se ha modificado, o mejor, construido en sus condiciones y reglas, imágenes y posibilidades a lo largo de la modernidad, de acuerdo al carácter de las relaciones, específicas en tiempo y forma, con el exterior (Corona, Estado, gobiernos, leyes, mercado, educación oficial, migración, medios electrónicos de comunicación, etc.). La propiedad comunal es paradójica en este sentido: Por una lado representa una zona de certezas, un ámbito de seguridad vital; y por otra parte su existencia misma es en sí tensión, tensión permanente hacia dentro y con lo otro que se resuelve cotidianamente a partir del ejercicio de las instituciones, los principios, la urdimbre, el derecho y la actualización del sedimento comunitarios. Las luchas de grupos al interior de la comunidad ofrece las ventajas de la debilidad ante la intervención gubernamental y de comunidades vecinas. Ante el riesgo latente de lo otro desconocido, Whitecotton afirma que: «las comunidades quieren presentar a cualquier precio un frente

unido contra las amenazas externas»⁶¹⁵. Y que las razones de esa unidad interna puede ser, como en el caso de Ixtepeji, de carácter histórico, basadas en experiencias concretas y letales de enfrentamiento. Este autor escribe en su libro *Los Zapotecos*, publicado en inglés en 1977:

Estos acontecimientos todavía están impresos en la memoria de los ixtepejanos de hoy: actualmente se alinean con el gobierno en cualquier problema y tratan de presentar un frente unido; la paz y la tranquilidad interna deben mantenerse por encima de todo. Nadie quiere que se repitan los eventos de la primera parte de este siglo⁶¹⁶.

Antes de muerto

Años después —cuenta doña Chagua— estaba yo acá, amarrando mis flores y yerbitas que iba yo llevar a Oaxaca pa' vender. Ya se había muerto mi señor. Entonces pasó Antonio por la calle y se paró en la esquina:

—¿Qué vas mañana?, me dijo.

—Sí, le dije.

—Apúrate amarra tu tercio de flores para que lo llevo ahí donde sale el carro. Vamos a Oaxaca.

En ese entonces había un carrito donde nos íbamos y allí llevó mi tercio.

—Yo también voy a ir, me dijo, porque llevo una lata de manteca y una pierna de cuche que voy a entregar.

—Sí, le dije. Agarré una bolsa con mi tortilla, mi taco pues.

Llegamos a Santa Lucía y en el carrito se siguieron nuestras cosas. Nosotros agarramos el camión de pasajeros, porque hasta acá no llegaba todavía. En ese entonces se pagaban 50

⁶¹⁵ Whitecotton, Joseph W., 1977, *Los Zapotecos. Príncipes, sacerdotes y campesinos*, México, FCE, p. 279.

⁶¹⁶ *Idem*.

centavos de pasaje. Ya nos sentamos juntos. Íbamos platicando. Como ya era yo vieja y tenía valor, entonces le dije todas sus claridades. Lloró. Me pidió perdón.

—Es que en ese tiempo era yo joven —me dijo— y no tenía yo gracia. Perdóname. Pues ora a ver cómo me va a ir...

Yo no pensaba que con muerto estaba platicando. Le dije:

—¡Cómo encontraste mujer rica, mujer chula, mujer güera! ¡Y qué va: yo soy fea, yo soy negra, yo estoy echa la chingada por eso es que me dejaste!

Relajo, pues. Como ya tenía yo valor, y como ya estamos grandes pura chingadera decimos pura chingadera que no sirve. Él me puso su mano en mi hombro y así me quería llevar. Le dije:

—¡No me hagas así, porque le van a ir con el chisme a tu señora!

—¡Qué le importa si con lo mío vengo no con lo de la gente!

Cargó mi bultito de flores a la calle de Mina, en la ciudad de Oaxaca, que es donde yo vendía. Y él se regresó al pueblo, aunque antes me dijo:

—¿Qué ya mero?

—Sí, le dije.

—¿Te regresas mañana?

—Sí, le dije.

—Te apuras, pues.

Me quedé a vender mi flor.

El domingo regresé a Ixtepeji, Antonio ya estaba tendido, ya se había muerto. Dicen que se cayó; dicen que tomó pastillas y se envenenó. Quién sabe. Hasta ahí me quedé. Un día platicamos, echamos broma y al otro día estaba muerto. Este quinto viernes se hacen 27 años que está bajo tierra. Aterrizó. Y yo soy quien sigue penando.

Precios famosos

Lauro García, Juan Rodríguez, Miguel L. García fueron los más populares. Fueron autoridades en periodos distintos. Lauro fue a México a sacar muchos documentos limítrofes, porque cuando quemaron el pueblo se fue todo el archivo, los expedientes. Los demás papeles de Ixtepeji están en España. Fue en 1986 cuando estaba de Comisariado un señor llamado Juan León Acevedo quien hizo la gestión y pagó 360 pesetas por un lado y 180 por otro, a España, para que nos mandaran toda la documentación que está allí. Pero terminó su periodo y luego tuvimos un incidente con las agencias y el asunto se dejó de lado. Hasta ahorita no se ha recuperado. Ahí están los documentos primordiales. Es cosa de recordar para que lleguen porque ya están pagados los impuestos que se tienen que pagar para que nos devuelvan esos documentos.

El señor Juan Rodríguez se conoció porque había unas calles que estaban muy angostas y en su administración él las amplió, y hubo quienes se inconformaron, pero no se intimidó y ejerció sus facultades.

El señor Miguel L. García le hizo la recepción al general Lázaro Cárdenas y tomó la palabra en la ceremonia cuando visitó Ixtepeji en 1937. El 13 de marzo de 1937 se vino de la ciudad de Oaxaca a la Sierra. Nosotros lo fuimos a recibir en Las Ánimas.

Mover montañas

Uno de los que se fue conmigo de brasero se llamaba Joaquín —nos cuenta don Daniel León—. Era de Lachatao y trabajaba de mozo aquí en Ixtepeji con el señor Norberto Vicente. Le cuidaba las bestias y el ganado. Se fue a los Estados Unidos y por ahí o quién sabe por donde aprendió magia. De eso se supo cuando regresó.

Para cuando Joaquín vuelve al pueblo ya subía un camión de pasajeros a la Sierra por el camino viejo. Dicen que donde estaba la escuela de Tierra Colorada se

rodó una peña. La gente consiguió yuntas para voltearla porque tapaba el camino. Pero no podían con aquella peña. Entonces pasó por ahí Joaquín y les dijo en idioma:

—¿Cuánto me dan si ahorita volteo esa peña?

—¡Qué vas a poder voltearla!, nosotros ya hicimos el intento entre todos y no pudimos.

—¡Órale!, ¡Yo les digo cuando me ayuden!

Y que le mete los brazos. En un dos por tres la volteó. Todos se admiraron.

Anduvo haciendo chingaderas después. Dicen que en el centro de la ciudad de Oaxaca, en la Alameda, lo veían de noche cargando una mula, atravesada en su espalda como perro la llevaba. Dicen que hubo muchas quejas y la autoridad de aquí fue por él y lo agarraron en Oaxaca. Ya se lo traían en una camioneta. Pero en la carretera internacional, en un momento que la camioneta se cruzó con otro camión que iba en sentido contrario, aquel desgraciado se brincó de un carro a otro. Cuando lo buscaron en la camioneta de la autoridad ya no estaba. Luego se supo que ya andaba por México.

Salida:

Ahora está la enfermedad de la migración, ya no hay interés de trabajo, ya está muy abandonado lo que es la agricultura, el trabajo rústico del campo, muy señalados son los que quedaron con esto del aserradero. Mas de la mitad del pueblo está en distintos lugares, no se diga en México.

Abandonaron ya sus lugares. Lo que queda son huellas de la historia pasada, la dedicación para reincorporarse y reformar el pueblo, fue una temporada, pero ahora ya no hay quien estime estar aquí viviendo y que no abandonemos los terrenos de campo para que haya producción. Se fueron a la ilusión del dólar. Aquí, nomás los de origen primero estamos resistiendo. Unos cuantos que se dedican todavía al campo.

Y ahora mejor es que voy al campo. Tengo 77 años. Voy a cuidar los toros, me traigo un rollito de varas. Y aquí ayudando en la cocina, lavando los trastes, sacando las gallinas, dándole de comer a los cuques, ir a ver los burros. Ese es mi quehacer. Ahora nomás vamos de viejos.

El texto decía que las concepciones cíclica y lineal están presentes en las ideas y acciones de los ixtepejanos. Sin embargo, creo que el acento en el sentido cíclico es básico, celular. Está en la intimidad de las arrugas que acompañan a doña Chagua y su maíz desgranado. En el sonido de los trastes que se apaga. Y en la turbamulta de visiones y nombres dados a la lluvia, de muertos y membrillos, despedidas y veredas —cuatro rumbos— que llevan a la vieja casa de allá en el monte donde, escribió Octavio paz, sólo es real la niebla. Hoy, doña Chagua me aclaró:

Dicen que el tiempo ha cambiado.

¡Qué va! ¡Nada que cambia!

El sol sale del mismo lado.

¡Ni modo que ora sale por abajo

Y mañana por arriba!

Y esta bien podría ser una de las lecciones que se imparten en aquella poco conocida escuela filosófica de Tlön: el presente es indefinido⁶¹⁷.

• • •

—Nomás no digas que tuve mi cuero.

—¿Qué cuero?

—Mi cuero de besotes.

⁶¹⁷ Borges, «Tlön, Uqbar, Orbis Tertius», *loc. cit.*

Recalentado

7° Sol (o seguir al dinosaurio)

No escuchen a la máquina. Desconéctenla.
William S. Burroughs

Alguna vez, tal vez,
encontraremos refugio
En la Realidad Verdadera,
Mientras tanto,
¿puedo decir hasta qué punto
estoy en contra?

Alejandra Pizarnik

Des/arrullo

Jaime Luna le preguntó a Julio García, alias el *Guaca*, un *compa* de Guelatao ¿qué es el *Desarrollo*? De Oaxaca, otros locos, le había preguntado a su vez y le pedían una opinión, y por supuesto un proyecto. La idea saldría de todos. Platicando entre todos, en diferentes espacios, discutiendo. El *Guaca*, que en *títza ke'riú* significa «Sí», con su peculiar *modo* con las palabras, encontrándole salidas con *gracia* a todo, dijo que no era «desarrollo» sino «des-arrullo». Así es que dice. Seguramente nomás porque se le ocurrió. Le gustó como sonaba el trastocar de la palabra. Nos reímos toda la tarde. Les digo: tiene su modo. Después, nuestra risa se congeló unos minutos, porque doña Bety nos informaba que «hasta ahí».

—¡Pero Bety, apenas son a las 11!

—¡Pus por eso! Ya andan rondando los topiles... ya es noche.

—¡La última, doña Bety! O denos un cuartito pa' llevar...

—¡Un *friko*!

¡Oh sí! ¡Lo recuerdo perfectamente! Costó trabajo, pero conseguimos otro trago. Y nos fuimos, deteniéndonos uno al otro por la calle cubierta con piedras de río como reflejos quietos de las estrellas en el cielo, a platicar a una de las bancas de la vacía plaza central del pueblo. Todavía llegaban sonidos del Intemado infantil, atravesados por el ruido plano del chorro de agua que cae sobre la «laguna encantada», envueltos en el amazón florido del canto de invisibles pájaros. El *Guaca* dijo la última ocurrencia, algo sobre un «caño», y se fue al municipio. Luego, su irresoluto servidor retomó al *DesArrullo* como nombre de un programa de radio, al aire unos dos años en la XEGLO, «La Voz de la Sierra».

El concepto *desarrollo* con cualquiera de sus adjetivos, por novedosos y buena onda que sean, no puede sisarse de su historia, asociada desde el siglo XVIII al proyecto unidireccional de la modernidad basado en el capital y en la imposición de esa perspectiva civilizatoria al resto del mundo. El desarrollo niega la diferencia. Habría que reflexionar sobre algunos de los supuestos en que se basa ese mito, para perfilar un *camino propio*. Florecer. Re

Para quedar fuera del Juego, continuar con el juego del *Guaca*, y mantener el juego propio, podemos retomar el nombre **des**Arrullo, literalmente: *Negación al canto de las palomas, oposición al canto grave y monótono con que se adormece a los niños*⁶¹⁸, para designar un *medio*, un dable *método* de aplicación, del marco teórico y metodológico de la *comunalidad*. No es alguna variante al *desarrollo*, mas bien, una estrategia deconstructora de las premisas básicas de ese concepto y sus políticas derivadas, y de otras nociones relacionados con el estado de dominación tecnocrático; y una discusión de *lo propio*, del conocimiento nuestro, a través de los medios electrónicos de comunicación. *Des.arrullo* como *diálogo*. Adoptando una perspectiva de «sistemas de conocimiento» como «sistemas de dominación», se evoca «una multiplicidad de *comunidades* de conocimiento; una multiplicidad de formas de entender, percibir, experimentar y en suma, definir la realidad» unas sometidas por otras.

⁶¹⁸ Según el diccionario amarillento sin pastas, tal vez un viejo *Oceano*.

El Des[arrollo sería poner en evidencia, a través de la discusión entre todos, en la lógica de *lo propio*, la *justificación discursiva* del estado de dominación y los juegos de poder en las relaciones maraña de la región en el Sistema tecnocrático. Poner a disposición de los *Nosotros* espacios de discusión, análisis e información, para que cuenten con mayores elementos en la toma de sus decisiones, mayor conocimiento de sí mismos y de su circunstancia, historia y posibilidad, y que cada comunidad serrana reconstruya su *sentido* en una *perspectiva regional*. Un proceso de discusión sobre lo que somos, sustentado en la oralidad, la escritura, la radio, el video, etc., como el que ya se sostiene en Oaxaca, desde siempre en el primer medio, desde la Conquista en el segundo, y desde principios de los noventa del siglo XX los demás en la Sierra.

En *realidad* (¡qué palabra!) es un lugar común. Motivar el *reconocimiento*, el *intercambio* y la *revaloración de lo propio* (la espiral duplicada, la de nosotros) a través del *diálogo profundo* entre *Nosotros* y los otros, empleando las tecnologías de comunicación electrónica y readecuando las tecnologías de la palabra: Oralidad y escritura. Una oralidad, una imagen y una escritura de nuevo cuño, en el sentido *propio*, mediatizada, que fortalezca el conocimiento del sí mismo comunitario (los diversos *Nosotros*)⁶¹⁹; genere una crítica a los conceptos básicos que sostienen a los sistemas de dominación (explotación y exclusión económica y social) y participe en la definición de un camino propio, incluyendo un nuevo discurso de *lo propio* comunitario. A un *reflorecimiento*, de carácter regional y, *maybe*, *confederado*. Procesos que ocurren y vienen de hace tiempo en varias regiones de Oaxaca, como Sierra Norte, y otros estados y regiones del planeta. Llamamos des^aarrollo a la experiencia de reflexión y discusión, mediada tecnológicamente, en torno al reconocimiento de lo propio. La experiencia de producción de radio y video en comunidades como Yalálag o Guelatao, por ejemplo. Pero hay que adornarse y ponerle un nombre. El desArullo evocaría lo que Foucault llama la *enseñanza socrática*: «el ejercicio del desasosiego, de ponerse al descubierto»⁶²⁰.

⁶¹⁹ Jaime Luna, op. cit.

⁶²⁰ Foucault, *Hermenéutica*, p. 58

El *Desarrollo* es la reflexión y discusión sobre *Nosotros*, el valor en lo comunitario, usando las tecnologías de comunicación modernas, frente al colonialismo persistente a todos niveles en nuestras sociedades.

Ciertamente, al surgir como un juego involuntario de palabras provoca extrañeza e inspira, en el mejor de los casos, poco respeto, como metodología para la transformación social. Como a la Dra. Comboni, hace un par de años en una sesión del posgrado, que al preguntar sobre alternativas al Desarrollo tiránico y escuchar del *Desarrollo* —cansada tal vez de los naufragios en mi sinapsis (temblor de manos sudoración resaca)— pensó que era otro mal chiste y me ignoró:

—Estoy hablando en serio —dijo con voz molesta (si es que la *molestia* es algo experimentable por ella), y le dio rápidamente la palabra a otro compañero de probada sensatez.

Créanme: yo hablaba en serio. Y recientemente encontré en el diario un apoyo a la propuesta conceptual acuñada por el H. Guaca. Sucede que a finales del 2004, en Alotepec Mixe, las autoridades comunitarias y de la Universidad Iberoamericana firmaron un convenio para establecer el *Centro de Estudios Ayuuk* (CEA), que junto al Bachillerato Integral Comunitario Ayuuk Polivalente (BICAP) ya en funciones, serán la piedra nodal de la futura *Universidad Indígena Intercultural Ayuuk*. Adelfo Regino, uno de los impulsores, explicó que la frase: *Wijen kajan* —lema del bachillerato y próximamente del CEA— significa «*abrir los ojos, despertar; también desenredar, desatar, desenmarañar*. Eso es lo que queremos provocar para las nuevas generaciones» con ese proyecto⁶²¹.

Evidentemente, el *Wijen kajan* de los mixes tiene el mismo significado que el *Des=arullo*. Donde el prefijo *des* «invierte el significado» de *arullo*, «canto grave y monótono para adormecer a los niños»; es decir, despabilarse y abrir los ojos, resistirse al estado somnífero al que nos relegan los discursos, políticas y prácticas del complejo tecnocrático, comenzando con discutir el carácter ideológico. Es decir, la relación del sentido que da un receptor a una forma simbólica con el mantenimiento de un estado de

⁶²¹ Petrich, Blanche, «En marcha, proyecto de universidad mixe», *La Jomada*, 21 de diciembre de 2004, contraportada.

dominación, de las nociones de *desarrollo*, *individuo*, *indígena*, *progreso*, *tecnología*, *cultura*, *buena vida*... y complementarlo (y contrapuntarlo) con una discusión sobre lo propio y sobre nosotros. Destabar, desenredar la maraña impuesta que impide la construcción a cabalidad de un camino propio. Se trata de un proceso de apropiación tecnológica y discursiva, en un sentido (dirección y contenido) propios. El nombre de un *diálogo* que ya existe.

Floreecer

El Desarrollo sería el marco deconstructor de los mitos que sustentan el estado de dominación vigente desde la Conquista en la región de estudio. Es el propósito que guía las acciones —por ejemplo, la escritura de este ensayo, o la implementación de una radio comunitaria— en tanto medios para un fin último. Leemos en Villoro:

El fin último es expresión del ideal; por ello es objeto de mayor anhelo. Pasión de perfección y bien sumo, ansiedad por romper la penuria de nuestra condición, por dejar de ser lo que somos, por al fin transfigurarnos.⁴⁷²

En el horizonte de la comunalidad, el desarrollo es uno de los medios para el fin último de *Florecimiento*. La metáfora, a pesar de ser orgánica, resulta bastante apropiada para lo que quiero decir: no el cambio cuantitativo del Desarrollo, sino el cualitativo del botón en la punta del tallo que se arroja al milagro y abre en flor. El arribo a la Vida en toda plenitud. La realización de todas las potencialidades, aquí, en la Tierra espiral. Desde luego, no hablo de una situación estática, de un orden inmovible o del Paraíso sin sexo y sin serpientes. Más bien, de la posibilidad de un caminar genuino y de un camino auténtico, nuevamente propio. La reinstauración de la Gracia en el andar del Nosotros.

Encontramos similitud entre *florecimiento* y el concepto tojolabal de *tojol*: la condición de llegar a la plenitud de las facultades propias, el realizar la propia vocación,

⁴⁷² Villoro, *El poder y el valor*, p. 48.

el ser como se debe ser. No es una propiedad disponible o detenida: es un reto: no se nace sino se hace *tojol*:

Por ende, lo tojol representa un camino y ninguna posesión ni propiedad. Se ofrece a todos a condición de excluir la soberbia que implica la cerrazón a los otros. Nosotros mismos podemos alcanzar lo tojol o perderlo. Depende de nosotros, de nuestro compromiso y no de nuestros padres.⁶²³

Otros autores han mencionado en sus trabajos este concepto. Por ejemplo, León Olivé y Julio Boltvinik; éste publica hoy algunas de sus ideas sobre el *florecimiento humano y de la pobreza*. Aunque todavía lo ubica como sinónimo de un nuevo tipo de desarrollo, reconoce la necesidad de ampliar la mirada más allá de las visiones economicistas, y define lo *Bueno* como:

...florecimiento humano y entiendo éste como desarrollo de las *fuerzas esenciales humanas* (desarrollo y satisfacción de necesidades, y desarrollo y aplicación de capacidades)... Para florecer el ser humano necesita ir más allá de la satisfacción de sus *necesidades deficitarias* (según A. Maslow: las fisiológicas, de seguridad, y las de afecto-pertenencia) y, a través del trabajo y/o del amor, realizarse como ser humano que comparte la *esencia* de la especie: su potencial de universalidad, de libertad, de creatividad, de conciencia, de socialidad (satisfacer sus *necesidades de crecimiento*).⁶²⁴

Independientemente de las diferencias que podamos establecer con este autor, lo importante es señalar la necesidad de identificar una *nueva utopía civilizatoria*, distinta al Desarrollo con cualquier adjetivo. Y no es mera cuestión de palabras: no

⁶²³ Lenkersdorf, Carlos, 1999, *Los Hombres Verdaderos, voces y testimonios tojolabales*, México, Siglo XXI/UNAM, p. 23.

⁶²⁴ Boltvinik, Julio, «Pobreza y política de población», *La Jornada*, 7 de enero de 2005, México, p. 27.

proponemos solamente un *cambio de significante*, sino una *mutación radical del sentido*. El florecimiento como utopía realizable a través de distintas vías, una de ellas el desarrollo; otra, de mayor envergadura aunque estrechamente relacionada con la primera, está en la comprensión de la comunidad y su fortalecimiento a partir de su realización concreta en la vida de las personas y los nosotros; del diseño de proyectos y estrategias en el marco planteado por el propio mito.

Sobre la sedición

Ahora bien, como hemos dicho, el término *comunidad* tiene dos niveles de significación: la vida cotidiana en las comunidades serranas de Oaxaca; y el discurso sobre esa vida. Uno es el nombre del proceso vital, el otro la explicación del nombre y su referente. El *primer nivel de significación* se refiere al pensamiento y acción comunitarios, a lo que la gente serrana hace todos los días. El nombre de un proceso vital que es preexistente al nombre mismo. Por ello, históricamente se ha podido prescindir del nombre: basta con vivir esa Vida en comunidad, sin menester de nombrarla. Ahí se generan, entre otras cosas, discursos propios de la dinámica interna. Discursos en la comunidad⁶²⁵.

Ciertamente, la vida que se ha vivido y que sirve de experiencia para hablar de comunidad, no es ni ha sido comunidad. Simplemente, porque la mayoría de los serranos no reconocen esa noción. Y sabemos que la cosa para ser como tal requiere de un nombre. Técnicamente, la comunidad inicia al ser conceptuada y enunciada. Sin embargo, como nos sugiere Fromm, «Saulo no se habría convertido en Pablo si no hubiera ya sido Pablo antes de su conversión»⁶²⁶. De aceptarse paulatina y generalizadamente esta perspectiva, la racionalización del mundo comunal, entre la gente de las comunidades serranas y en los círculos académicos y políticos externos, la comunidad podría convertirse en el marco organizativo, reflexivo y de acción, desde donde se sistematice la experiencia comunal, hacia el florecer. Por ejemplo, los programas de «desarrollo sustentable» tendrían que estructurarse desde la perspectiva de

⁶²⁵ Tomo la noción de discurso en un sentido amplio, y no sólo en el lingüístico.

⁶²⁶ Fromm, *¿Tener o Ser?*, p. 186

la comunalidad, para corresponder con la realidad local. O como diría Jaime Luna: el desarrollo *comunalitario*.

La necesidad intelectual de comprender esa Vida, ese pensamiento y acción, nos lleva a elaborar un nuevo discurso, o mejor dicho, un *metadiscurso*, puesto que, al menos en la situación del *dizque*, se trata de un discurso sobre los discursos en la comunidad. Con este metadiscurso, *segundo nivel de significación*, se pretende la comprensión del referente evocado por en el primer nivel de significación de la comunalidad y su explicación, con el fin de transformar la realidad comunitaria como resultado del conocimiento obtenido mediante el metadiscurso, es decir, en la lógica de las necesidades propias.

Cuando decimos que la comunalidad es realización concreta del Territorio en el marco de un mito englobante; o bien, que el Nosotros se constituye por las personas relacionadas entre sí y con la Tierra (naturaleza/sobrenaturaleza) al construir el Territorio en contextos espacio-temporales específicos, estamos en el segundo nivel de significación de la comunalidad.

En esta significación segunda, *comunalidad* es al mismo tiempo una propuesta teórico-metodológica para el estudio de la vida comunitaria y un discurso político. Una incitación. El horizonte de la comunalidad esbozado aquí es una *mirada posible*, participación, en el proceso de sistematización colectiva. Una explicación comprensiva de los complejos procesos socio-históricos en la Sierra Juárez. Con él, imagino, sería posible a) ampliar nuestra comprensión del mundo comunitario y, b) justificar y orientar la acción política con miras al florecimiento de ese mundo, lo cual implica replantear su integración dentro del sistema tecnocrático, es decir, la subversión del estado de dominación vigente. En este sentido, estaríamos hablando de la comunalidad como un mapa de «pensamiento disruptivo», para usar una expresión de Villoro⁶²⁷.

Habría que hacer una precisión: para este autor dos son los requisitos para que una creencia sea ideológica: que no esté suficientemente justificada y que apoye el establecimiento, mantenimiento o subversión de un estado de dominación. Me parece que el primer criterio muy difícilmente podrá ser evitado por cualquier creencia. Siempre

⁶²⁷ Villoro, *El poder y el valor*, p. 188-191

habrá un punto de vista desde donde no será considerada totalmente justificada, o basada en valores objetivos de aceptación general independientemente de quien emita el juicio. Y proponer una mirada y un camino *desde abajo y desde adentro* siempre será una invitación sediciosa, desde la ODRENASIJ hasta el EZLN. Sin embargo, la comunalidad no es una ideología, sino el nombre de un mito englobante, dentro del cual adquiere sentido la realidad del mundo. Un horizonte de inteligibilidad de las formas del mundo.

Sabemos que el discurso sobre la experiencia en ese mundo, no es ni la experiencia ni el mundo ni su representación. O bien, sí una *representación*, pero únicamente en el segundo significado tanteado del término allá en la *Vereda*, en su sentido político. En tanto discurso, está constreñido por las relaciones de poder bajo las que fue escrito, y como tampoco se persiguió captar la esencia de la realidad o las imágenes, sino proponer un *montaje*⁶²⁸, participar en la discusión que desde la perspectiva de la comunalidad se da en los espacios intelectuales y políticos sobre la diferencia y nuestra posición frente a ella.

Ponerse uno en lugar de otros, poniendo a los otros en el lugar de uno en presencia del otro. Y ponerse uno como un otro, en un discurso de Nosotros, donde siempre fue otro, pero también el otro de nosotros, y desde esa otredad, para comprenderse a sí mismo, habla de Nosotros.

Las publicaciones sobre la comunalidad no abundan, sin embargo, son bastante significativas las repercusiones políticas que la discusión desde ese marco ha generado, como mencionamos antes: su inclusión dentro de la *Ley general de educación del estado de Oaxaca*; o en el documento final del Congreso Nacional Indígena en Nurió, Michoacán en 2001, como parte sin duda de la marcha del *Color de la Tierra* zapatista. En Oaxaca, se reconoce el concepto, o al menos se le tolera, en algunos espacios académicos, mediáticos y de las ONGs. Podemos decir que se trata de un *paradigma tangencial*. El libro *Comunalidad y Desarrollo* de Jaime Luna, publicado recientemente, es la exposición más clara y rica hasta ahora de este planteamiento.

El sentido del discurso de la comunalidad se ha construido socialmente en este estado, a partir de la charla, la lecto-escritura, la radio, las canciones, la televisión y el

⁶²⁸ En el sentido que le da Einsestein (¿así se escribe?) en el cine.

video. La transmisión y recepción de estas ideas, y por supuesto su elaboración, se dan en contextos sociales e históricamente específicos, estructurados por juegos de poder y estados de dominación.

Sí bien, no estaría mal convencer al mundo académico e intelectual de la pertinencia de esta mirada del mundo comunal, es en éste donde este discurso tiene su prueba de ácido. Pues se trata en última instancia, de sistematizar un saber y un modo de acción y de vida; un conocimiento de lo *nuestro* que propicie su *reconocimiento*, tanto al interior como del exterior regional, como condición para establecer un nuevo trato, una distinta distinción, un replanteamiento radical de la forma del Estado nacional, una sociedad planetaria, una inédita relación, sobre la base de la hospitalidad con el otro, y desde la total posibilidad que ofrece el reconocimiento de lo propio, florecer como persona, comunidad, región y Pueblo.

Es decir, la comunalidad como discurso plantea cómo comprender la vida comunitaria, pero sobre todo, cómo transformar esa realidad para fortalecerla desde una lógica propia, en el entorno de la globalización.

Sales y Soles

Tras el agotamiento del Sexto Sol, iniciado en la Conquista y extendido durante toda la época moderna, donde se configuró la comunidad y región serrana actual, se hace evidente su conclusión, de la misma forma, y quizá por las mismas razones, que los Soles anteriores terminaron.

La crisis del proyecto de la Modernidad y de la mayoría de sus paradigmas; los pisoteados; la máquina definitiva de Illich: una caja donde uno aprieta un botón y sale una mano metálica que cierra por dentro⁶²⁹; los desaparecidos; el hambre de los millones de pobres extremos y miserables; los aprisionados; lo inmoral de la polaridad social y la riqueza hiperconcentrada en un simpático Club; los claveteados; los aprietos ecológicos a escala global: el agotamiento del agua potable en 20 años; los vencidos; el aumento de la erosión, el cambio climático...; los desplazados; la despersonalización y el individualismo

⁶²⁹ Illich, *op. cit.*

rapaz, donde el Tener se antepone al Ser⁶³⁰; los sustraídos; el aumento enloquecido de nuestra potencialidad destructiva, y la incapacidad casi general de amar; los hijos de Moloch, los inconclusos, la espera de los esclarecidos.

Pero también la oportunidad de interacción y organización entre los oprimidos y diferentes a través de las nuevas tecnologías; la necesidad de un nuevo proyecto civilizatorio expresado en actuales planteamientos teóricos y por los «nuevos movimientos sociales»; las diversas experiencias de resistencia, autonomía y autogestión que hoy se comparten, entre otras, son las señales que me parece anuncian el fin del Sol moderno. Otra vez los signos ominosos que vio, entre otros, *Moteczuhzoma*⁶³¹.

Estos signos han sido advertidos e interpretados de distinta forma: como la célebre condición posmoderna, otro nuevo fin de la Historia, aldea global, sobremodernidad, etc. La discusión actual sobre interculturalidad y pluralismo. La *metapolítica* de Panikkar y la *antropolítica* de Morin. La conciencia abrumada de saber que el camino vigente sólo lleva a un colapso cercano.

Pensemos en todas las especies animales y vegetales extintas a causa de la irracionalidad, la soberbia y avaricia humanas, sobre todo modernas. En el vacío de las imágenes por televisión y ahora por teléfono celular. Ni Charly García pudo imaginarlo en su rola del *Peluquín telefónico*. O bien, en el complejo científico-tecnológico-militar, con el que tienen —los funestos, Pizarnik vaya, los dueños del silencio—, de las bolas al planeta. Pensemos en la clonación humana, en el poder de la industria de transgénicos o en la migración por razones económicas hacia Estados Unidos. Pensemos, lamentablemente, en el *Fobaproa*. En el *feminicidio* de Ciudad Juárez. La insuficiencia de las reformas al Sistema; la obligada mutación del alienante modo económico de vida, si se puede hablar así, en un modo de experiencia radicalmente distinto, otra edad, inexistente hoy, *post-económica* tal vez.

En ese Sol, si de comunalidad se trata, se tomaría como referencia básica el marco ético de la reciprocidad, presente en comunidades como las serranas y en otras, para

⁶³⁰ Suscribo el diagnóstico que Fromm hace de esta tendencia actual de lo humano, aunque no comparto del todo sus propuestas que me parecen, son insuficientes reformas al sistema capitalista. Fromm, Erich, 1978, *¿Tener o Ser?*, México, FCE.

⁶³¹ Todorov, *La Conquista de América*, p. 70 y ss.

construir una nueva moralidad social, al elevar ese marco ético a una nueva, y muy posiblemente necesaria, estructura regional e interregional de libre determinación.

La disolución del pacto federal (desaparición de poderes y niveles de gobierno) y una nueva arquitectura «nacional», o como pudiera llamarse, basada en regiones y macrorregiones confederadas y autónomas, coordinadas en disposición de servicio, y no gobernadas, por un, a falta de términos para lo que no existe, «Estado» administrativo y facilitador de la comunicación y el intercambio responsables, aparato deslocalizado y mínimo, entre ellas y con el sistema de bloques económicos y políticos en el exterior; los cuales están en un trascendental reacomodo y recreación globalizante, pensemos en el eje China, India y Rusia, o en el reagrupamiento de Sudamérica liderada por Brasil, al desaparecer el orden internacional de la posguerra.

La globalización económica ha modificado las condiciones de los Estados-Nación y cuestiona seriamente su vigencia. La falta de correspondencia entre esa estructura política y la gente real ha mostrado también su inviabilidad. El malcriado fracaso de México en tanto copia persistente de modelos económicos, políticos y sociales ajenos, navega sin rumbo propio desde su formación tras la Independencia.

La costosísima e insulsa democracia representativa; el agravio que hacen a cada uno de nosotros los partidos políticos y el dispendio mongol del gobierno, su autonomía delirante, su desapego de las necesidades, exigencias y propuestas de sus representados y gobernados; el 60% de los mexicanos en la pobreza; la total desproporción; el rescate bancario y carretero; la permanente ausencia de un proyecto nacional auténtico; y la dependencia exclusiva y servil del país a la dinámica gringa, por mencionar algunos detallitos, han hecho que desde hace algún rato se discutan alternativas, incluso serias, al sistema democrático y al Estado. A la norma internacional, desequilibrada en su inoperancia. Y ya no hablemos de buscar opciones al Sistema económico en los tiempos de la globalización, el coco de todo pensamiento y acción montaraz.

El florecimiento en el horizonte de la comunalidad es un camino. Su realización se da en lo cotidiano. Como toda utopía, no es un lugar o un carácter estable, sino la guía para la acción. Vista como realización total de la persona en comunidad, se me antoja imaginarla como una nueva edad a la que me daría gusto «aproximarnos». Sin embargo,

y es ahí donde está el reto, a diferencia de otras utopías, la del florecimiento sustentado en la comunalidad, sí es un lugar, el territorio, y no se proyecta en el futuro, sino se labra cada día. ¿Tiene sentido entonces que siga con la guacharaca de la utopía?

La utopía del florecimiento radical sería un relato donde la política de la reciprocidad es presentada, como una *forma superior de moralidad social*⁶³². La comunalidad como el mito de un mundo de vida y como un marco teórico sobre ese mundo, implica una ruptura con las convenciones de comprensión, representación e intercambio impuestas desde afuera y vigentes en las miradas desde ese afuera (que también está adentro) hacia el mundo comunal. Implica su reconocimiento pleno y revaloración dentro y fuera, dijimos, como condición para un intercambio más respetuoso y digno en un entorno globalizado.

Para ello, es necesario comprender, juzgar, sopesar, ponderar, criticar, redigir, los supuestos de esa Razón del dominio. Reconocer su presencia en Nosotros y en lo propio. De qué manera nos crea la necesidad de «querer ser aquello que nos niega». Un proceso de des:arrollo donde se reflexione y discuta la falacia de los valores dominantes, su inviabilidad, en la medida que niegan lo nuestro. Exhibamos las quimeras del Sistema. Mostremos nuestro ridículo. Revisemos lo que han dicho de nosotros y de por qué somos así, escuchemos nuevamente lo que decimos de nosotros mismos y de los otros, la retórica que empleamos y emplean ellos para explicarnos y legitimar la *diferencia*, reconozcamos nuevamente lo propio y redefinamos lo que somos nosotros y nuestra relación con los otros.

Rehagámonos para seguir los mismos, como siempre. Porque florecer es perdurar. No el retorno imposible al origen, a esa edad dorada y nebulosa, de la que los *Concheros* del Zócalo en el D.f. son profetas, sino el fortalecimiento de los fundamentos comunales (territorio, autoridad, trabajo, fiesta) y sus andamiajes, iniciando por el re-conocimiento.

Abandonando nociones como indígena, campesino, cultura, etc., se plantea la posibilidad de una reorganización de las imágenes y las identificaciones y diferenciaciones personales y comunales, lo cual propicia la labranza de caminos propios. Pero también, creo, el riesgo de una disolución parcial de los mundos en el mar global,

⁶³² Villoro, p. 201

por el «vacío» o lo endeble de los códigos que antes eran zonas de certeza. Nuevas representaciones de Nosotros, tomadas de la memoria y de la situación presente, donde están los otros, de las imágenes que deseamos en el porvenir de nosotros. Y en la relación asimétrica de fuerzas con el exterior, donde la región se haya subordinada, mantener la decisión del destino elegido. Empleando elementos viejos, aceptando otros de mi situación concreta actual. «Igual con el pasado», dice Villoro. Pues la memoria es la actualización de las imágenes de lo pasado. La reinterpretación de lo que dicen sucedió, de lo que sabemos nos ha pasado, de lo que somos, de lo propio, para darle sentido a las formas de nuestra esperanza. La imperiosa necesidad de fortalecer y dinamizar los procesos de memoria comunal con base en las tecnologías de comunicación modernas, como la radio, con seguridad el medio de mayor presencia en la región y el estado. Actualmente hay una diversidad de radios comunitarias en Oaxaca. Eso es des)(arrullo. Es decir: en el marco de la comunalidad sólo hablamos de relaciones, procesos, entidades, que son ya experiencia comunal y forman parte de esa realidad. La comunalidad, en este sentido, nombra y distingue, organiza, las formas de expresión de Nosotros y los procesos de lo propio. La discusión en torno a la comunalidad es una propuesta de marco teórico metodológico, desde donde se pueden desplegar algunas estrategias de ruptura ontológica, axiológica y epistemológica del DESarrullo y replantear caminos propios, en el horizonte del Nosotros regional, como florecimiento.

—¡Tu hermana, que!— diría Marquitos, con el pobre *guantes* en las manos, haciéndolo bailar el «baile del changuito», patentado por él en sus excesos.

Desde las élites criollas de principios del siglo XIX hasta la cuadrilla de tecnócratas de hoy, la historia del Estado mexicano revela claramente que han sido los intereses particulares la guía en su construcción, aunque se hacen pasar por valores nacionales y universales. Esto nos impulsa hacia la reinterpretación profunda o la ruptura con los discursos dominantes, en tanto ejes de sentido en la construcción de la realidad y experiencia cotidianas. Y la elaboración de un nuevo aparato descriptivo y crítico que permita sistematizar la experiencia comunal. Es parte de la discusión sobre la crisis de la Modernidad, el megadesmadre de la guerra preventiva, y el colapso que se avecina, de no darse una *mutación* integral de la experiencia. Claro, no hay que ser fatalistas,

siempre habrá salidas: podemos ir a la luna Europa o a Marte y colonizarlos con nuestra prole toda *chimeca*, diría doña Chagua. O clonar a los muertos favoritos. Eso sí: comenzando con Pedro Infante, Marlene Dietrich y Benito Juárez.

Tenían razón: el florecimiento no es una utopía: es un proceso en marcha, desde la trayectoria de resistencia comunitaria. En el caso de Ixtepeji, me parece, podría ser como una de esas imágenes del pasado en estado latente —de las que habló Marx en su *18 Brumario*, para el caso de Francia— el recuerdo de la vieja gloria del pueblo y su actitud muy quieta después de la Revolución. En algunas ocasiones me comentaron esto: esta sensación de no haber superado del todo aquella derrota, que su recuerdo y la necesidad de armonía los sujetaba de alguna manera. Es verdad que el aprovechamiento forestal es exitoso actualmente, pero al compararlo con Ixtlán o Guelatao y pensar en su pasado como centro comercial y cultural de la región, no puedo evitar una impresión de ánimo apagado, como en espera.

Trabajar en el segundo nivel significativo de la comunalidad es una manera de trastocar las miradas consabidas del pensamiento moderno clásico y estimular otra forma de mirar lo otro. Decir adiós al «pan con lo Mismo». Ciertamente, el marco teórico de la comunalidad está en su etapa naciente y habrán de recorrer un trecho aún los interesados en lograr un esquema conceptual y metodológico suficientemente sólido y de aceptación amplia en el sector intelectual y, sobre todo, entre la gente de a pie, entre los serranos y sus vecinos y los demás.

La comunalidad, según interpreto los planteamientos de Floriberto Díaz y Jaime Luna, es un alegato a favor de un cambio paradigmático, una forma distinta de plantear las preguntas kantianas: *¿qué puedo saber? ¿Qué debo hacer? ¿Qué me está permitido esperar?*⁶³³, al desplazar la figura central del individuo, *divisum ab alio*, por la primera Persona del plural, y reformuladas en una: *¿quiénes y cómo somos?* La solución a ésta última, creo, podría responder afirmativamente, a la pregunta de Touraine, sin recurrir a la entelequia nietzscheana de *Superhombre* revisitada en la de *Sujeto: ¿podremos vivir juntos?*

⁶³³ Cfr. Morey, *op. cit.*, p. 203

La *humildad ontológica* en el marco de la comunalidad, se opone a la soberbia tecnocrática e implica una *re-sacralización* del mundo, pues reconocemos en cada imagen la presencia de lo Sagrado. El florecimiento labrado desde la comunalidad es una «apertura a una experiencia personal de aquello, indecible, encubierto por los dogmas», dogmas de las religiones oficiales, pero también de la ciencia normal y del Mercado.

La ética de la reciprocidad históricamente ha sido una de las bases en que se funda la autonomía comunitaria: nuevamente, el bien común se antepone al interés de los particulares, éste último siempre simulado como interés colectivo. Es contraria al egoísmo y egotismo rampante de nuestras sociedades, donde se estimula el individualismo, la competencia y el consumismo, en el gusto por lo superfluo y el plástico. Y no me refiero al olor solamente, cuando el jovencillo de movimientos ansiosos quema en su lata una dosis de «base».

Un florecimiento autónomo implica la satisfacción de las necesidades propias, realización de la voluntad colectiva y definición de un camino auténtico para cada comunidad, en el marco de un nuevo e inédito pacto regional, nacional y global, basado en la experiencia propia y ajena. El florecimiento regional podría darse una vez superado el centralismo efectivo disfrazado de federalismo y, como conjeturamos, con el establecimiento de una confederación de autonomías articuladas en México. Desaparezca el mapa y comencemos desde el principio.

La utopía del Florecimiento contiene, por una parte, motivaciones de carácter socio-religioso de tipo milenarista: la reinstauración de una edad de oro perdida tras la Conquista, pérdida mantenida como tal por los diversos sistemas de dominación cobijados desde entonces por el capitalismo. La idealización de la comunidad frente a la erosión y agravios sufridos a lo largo de su historia. En este sentido, el florecimiento sería parte del pensamiento que guía el movimiento indígena nacional e internacional: recuperar el Edén. Sabemos que este tipo de pensamiento no se proyecta en el pasado, pues se trata de un espejo discursivo: la idealización se elabora en realidad para el futuro, en él se proyecta.

Por otra parte, en tanto tiene el Florecimiento a la comunalidad como base teórica y al desamullo como método deconstructor, se trata de una utopía racional. Pues han

sido algunos intelectuales serranos quienes inicialmente plantean un nombre y un marco reflexivo desde donde pueda pensarse la vida en comunidad fuera de los cánones ortodoxos de la antropología y la sociología convencional. Reflexión sobre la dinámica interna de lo comunitario y creación de un nuevo discurso con el cual transformar esa realidad en la lógica de un camino propio y ya no impuesto.

Es decir, el Florecimiento se instalaría en la tradición de las utopías híbridas, donde se mezclan el impulso religioso y popular con una proyección moral racional, del tipo San Agustín y Joaquín de Fiore⁶²⁴. Sin embargo, la comunalidad es conocimiento concreto, acción.

(Las voces de don Pío y su esposa me sacaron de la duermevela. Vienen a hacer su pan aquí, en la Panadería, en casa de Abelardo. Me acomodo entre la sábana y la almohada. Callo y no me muevo. Levemente sonrío. Escucho su trajinar, lo hacen en silencio, en el otro lado de la amplia pieza, donde están las mesas, el cajón donde mojan y amasan y el estante para las tablas con pan, entrando y saliendo al patio, a ver el horno. Caigo en un ligero sueño dulce, con la luz del amanecer por la pequeña ventana del muro de adobe y los sonidos y olores del mundo que despierta.

No hay magdalenas para el té. Habrá pan amarillo y de yema, tal vez marquesote y una olla renegrada con café caliente. Comienzo a sentirme incómodo. Mejor me incorporo y finjo recién despabilarme. Después diré: «Yo me acabo de levantar. Recién inicio el día». Y aunque mañana es la fiesta de la Santa Cruz, todavía no llueve.)

⁶²⁴ Villoro, 205-207.

Teoría de la Reina Roja

Analogía y simpatía

La semejanza ha desempeñado —nos dice Foucault— «un papel constructivo en el saber de la cultura occidental», particularmente hacia fines del siglo XVI, en Europa, claro está. Otro tiempo, otro horizonte. Ya lo sé. Simplemente quiero jugar con el sentido de la semejanza, usándola como estrategia en la exposición de resultados, si tal cosa existe. Evidentemente, un recurso retórico y organizativo, que simule *representar* un mundo, cuando en realidad lo *recrea* bien o mal en la escritura, a partir de otros textos anteriores y contemporáneos, y adquiere sentido con el lector:

En gran parte, fue ella [la semejanza] la que guió la exégesis e interpretación de los textos; la que organizó el juego de los símbolos, permitió el conocimiento de las cosas visibles e invisibles, dirigió el arte de representarlas.... Y la representación —ya fuera fiesta o saber— se daba como repetición: teatro de la vida o espejo del mundo, he ahí el título de cualquier lenguaje, su manera de anunciarse y de formular su derecho a hablar.⁶³⁵

Una forma de similitud es la *analogía*, relación de semejanzas «no visibles y macizas» entre dos elementos, sino más sutiles. Nuestro destino y los astros, por ejemplo. Además, está la *simpatía*, un juego libre y profundo de similitudes, de atracciones: «Es el

⁶³⁵ Foucault, Michel, 1999, *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, p. 26

principio de la movilidad»⁶³⁶. Así pues, quiero concluir este ensayo repitiendo una analogía y con ello, de ser posible, establecer entre la ficción, lo referido, el dizque, el narrador, el lector y los contextos específicos de cada uno, un juego de simpatías.

Deslinde

Digo que se trata de una repetición, de una copia, porque la analogía de la que hablo la oí decir en la tele hace un par de años. Y el que la decía —una persona dedicada al doblaje de voz— era un punto en una larga cadena de repeticiones (el traductor, el conductor original, el guionista, el biólogo, sus colegas, las revistas especializadas...) Era un documental del *Discovery* —repetido, *of course*, por la estación local, pues ni al caso con el *dizque* sin «cable»— sobre los hipopótamos, un curioso insecto y sus apareamientos, un reptil, más otra especie que ya no recuerdo; y derivó en la discusión actual en torno a la evolución biológica y, me parece, trataban de actualizar al profano en lo que se piensa al respecto, después de Darwin, además —sospechando que uno tiene, más allá de la cómica idea de ser parientes cercanos a los changos, escasa o nula noción de lo que éste venerable fundador viajero sostuvo en su *Origen de las especies*—, en el documental también ofrecían una apiñada síntesis de su teoría. Se hablaba algo así como de «velocidad» y «límites», o cosas parecidas, en la evolución de las especies. Estaba por cambiarle a *La Hora pico*, cuando en el doblaje dijeron —con el conductor a cuadro, seguido de una recopilación de las imágenes más asombrosas de las especies expuestas— que algunos biólogos evolucionistas habían utilizado, se entiende que en broma, el elegante argumento de la «Teoría de la Reina Roja» para explicar la dinámica evolutiva de fauna, flora, hongos,... Y a riesgo de ser acusado de *neoevolucionista* de poca monta, además de copión, me apropié de la analogía más por su sonoridad y poder de evocación que por un prurito científico. Ya le decía el cartero a Neruda, cuando el poeta le reclamó el usar sus versos para enamorar a una muchacha, diciéndole a ésta que eran suyos:

«—La poesía no es de quien la escribe, sino de quien la necesita».

⁶³⁶ *Ibid.*, p. 30-33

Y el dizque piensa que con algo debe terminar su ensayo. Si no es con esto con otra cosa. Lo de Alicia es lindo. Por ahí se podría. Tal vez mañana. Ahorita, siento que tengo, con los recuerdos de la duermevela, una cabeza nublada como el cielo. Como que quiere llover. Doña Chagua va y mira sus pollitos en el corral que hizo con Magdalena y Luis. Recoge la ropa de Abelardo y la suya, tendida en los lazos del patio, sacudiéndola primero, como quien quita el exceso de sol. Para que se quede sobre la tierra y en el aire ese sol y también se moje. El sol se oculta tras una enorme nube negra, una celeste plataforma petrolera en llamas. Caen las primeras gotas en la tierra y la hierba secas. Rasgan el humo de la cocina y del tabaco. Rebotan en la lámina y la teja del techo. Levantan el olor primitivo. En la puerta de la Panadería, doña Chagua detiene su carrera en cámara lenta y mira hacia fuera y me dice sonriendo, con brillo en los ojos y la ropa en los brazos:

—¡Chulito va llover!

Figuraciones

La explicación de la *Reina Roja* fue enunciada por primera vez en 1872 por el matemático y lógico Charles Dodgson, mejor conocido como Lewis Carroll, en su libro *Al otro lado del espejo*, esbozada ya en un texto previo de la saga de Alicia. La niña está con la Reina Roja en un extraño lugar donde la disposición de arroyuelos y pequeños cuadros de prado en una colina forman un enorme tablero de ajedrez, donde algunos hombres y mujeres juegan en las distintas posiciones. Alicia es nombrada Peón de la Reina Blanca pero:

Alicia nunca pudo aclarar, pensando en ello más tarde, cómo empezaron. Todo lo que recuerda es que corrían dándose la mano y que la Reina corría tan rápido que Alicia tenía que esforzarse todo lo que podía para mantenerse a su lado. Aún así, la Reina gritaba: «¡Más aprisa! ¡Más aprisa!»...

La cosa más curiosa de todo era que los árboles y las otras cosas que se encontraban alrededor de ella no cambiaron de lugar en

absoluto. Y a pesar de lo rápido que corrían, parecía que no adelantaban nada.

«Me pregunto si todas las cosas se mueven junto con nosotros» —pensó la pobre Alicia asombrada. Y la Reina pareció adivinar sus pensamientos, pues gritó:

—¡Más aprisa! ¡No trates de hablar!

Alicia estaba exhausta después de casi flotar y se detuvieron:

La Reina la recostó contra un árbol y dijo bondadosamente:

—Puedes descansar un poco ahora.

Alicia miró en derredor, sorprendida.

—¡Creo que hemos estado todo el tiempo bajo este árbol! ¡Todo es como era!

—¡Claro que sí! —dijo la Reina—. Acertaste.

—Bueno —observó Alicia, todavía jadeando un poco—, en nuestro país generalmente se va a alguna parte... si se corre muy rápidamente durante largo tiempo, como nosotras hemos corrido.

—¡Un país muy atrasado! —respondió la Reina—. Pero aquí, sabes, tienes que correr lo más aprisa que puedas para mantenerte en el mismo lugar. Si quieres ir a alguna parte, debes correr por lo menos a doble velocidad de la que hemos corrido.⁶³⁷

Memoria

Tal vez habría sido suficiente con decir que se trata de una metáfora y punto, evitando el rodeo con las analogías y el siglo XVI europeo. Pero, ahora sí que me fui con el Foucault y con lo de la analogía para organizar mis conjeturas. Por ejemplo, cuando dice: «Alicia nunca pudo aclarar, pensando en ello más tarde, cómo empezaron», no puedo dejar de asociarlo al proceso de memoria. La disposición de las formas de lo pasado en función de las condiciones presentes. Y la actualización del sedimento. O así se me *afigura*.

⁶³⁷ Carroll, Lewis, 1978, *Alicia en el país de las maravillas / Al otro lado del espejo*, México, Pomúa, p. 97 y 98

De las personas, situaciones, palabras o las cosas percibidas, de su reconocimiento, la persona, el grupo o la comunidad, realizan una comprensión: han tenido un primer *entendimiento* de la imagen o la palabra, un primer *reconocimiento* donde le asignan un significado al que se asocian otros en una red de representaciones, reflexiones, enjuiciamientos y pulsiones inmediatas, simultáneas y lúdicas que sólo podría describirse adecuadamente como un *Aleph* borgiano entre lo que solemos llamar «mente» humana, las palabras o las cosas percibidas, los otros en sus movimientos y el entorno en su disposición mítica y estratégica y que asociamos al término *interpretación*.

La interpretación es resultado de una vuelta desde el otro, de un sí mismo que regresa a sí mismo, en un movimiento de organización/ desorganización, luego de ir hacia el otro, también un sí mismo que me ve como otro y va y viene de mí como presencia del otro; por esta razón, interpretar es *intercambiar*. Desorden que se ordena al evaluar el intercambio, y que se realiza plenamente como *memoria comunal* cuando se da la *aplicación* —al ordenar lo comprendido, la imagen actualizada del recuerdo y el olvido en presencia del otro y de lo otro, en una situación particular, cotidiana, atravesada y hasta cierto punto definida por relaciones de poder, desde donde se abrazan las esperanzas—, a partir de esa palabra, persona o cosa que al ser reconocida dentro del sedimento de un pueblo se constituye en los denominados dispositivos comunitarios de memoria; a partir de los recuerdos involuntarios e inmotivados, se enuncia un discurso donde se comparte una recreación de lo pasado con la gente cercana en virtud de las necesidades, condiciones y posibilidades del presente cotidiano, concreto y contingente; con ello se establecen o fortalecen, se rompen, se reorganizan, se olvidan, se recuerdan, se viven los vínculos, organizados en el trabajo y la fiesta del territorio propio, a través de una interpretación comunitariamente moldeada de lo que se dice fue. Dentro y fuera de los marcos de memoria comunal. Y en ese acto de decir lo que fuimos, somos.

Aplicación que no es inmediata, sino que puede eslabonarse con otros recuerdos y pensamientos otros (¿y dónde está la frontera?) y acciones hasta realizarse de una manera que sólo un sabueso invisible e imposible podría dar cuenta, porque tal vez se manifieste de una forma que sea por cualquier razón inaccesible para un observador.

Porque los procesos de memoria no son *grandes* acontecimientos que ocurren únicamente con fanfarras y maitines: la memoria, me parece, es un ejercicio inherente al misterio de la significación, que elevamos desde la no significación. Y todos los días estamos inmersos en esta babel de significación, atribuyendo significados, movilizándolo o no el sentido en términos políticos... Es decir, la memoria es un proceso cotidiano que no puede ser desligado de la *experiencia concreta* en común, porque es ahí donde es.

Están todos esos procesos de memoria —que llamamos así porque esas son nuestras herramientas conceptuales, nuestra palabrería— que se aplican, se hacen reales con los otros de formas inconmensurables con los esquemas teóricos académicos. Es memoria cuando es aplicación y por ende afecta tanto al sujeto como a su mundo, al entorno incluyendo a sus interlocutores, o simplemente la gente cercana.

Porque decíamos la memoria puede no ser captada —o recogida o recuperada, en términos convencionales— como tal por el observador y, sin embargo, verificarse como actualización del sedimento comunitario. En forma inmediata de rabia que se traduce en una discusión que acaba en nuevas promesas. O de otra forma muy lejana a nuestros aparatos académicos. Porque un dizque sólo captará retazos de esa maraña y las captará a su propia manera y posibilidad. Pero con las herramientas básicas de la etnografía y de la historia oral apenas se pueden reconstruir partes de los relatos que forman el *Nosotros*, la *narración*.

El estudio de la memoria de un pueblo es un acto político, en la medida que reactiva los discursos que forman el nosotros en las entrevistas y al inmiscuirse en los procesos de memoria necesariamente se genera un nuevo texto susceptible de ser tomado como dispositivo comunitario de memoria y por lo tanto, estimule la creación de nuevos discursos que versen sobre ese *Nosotros* que se labra.

En nuestro caso, tratamos de darle un sentido a los relatos de los entrevistados en los marcos de memoria comunal, esto es, en el horizonte de la comunalidad. Aunque, lo sabemos, querido lector, la segunda parte del ensayo, la historia de Ixtepeji, se limita en gran parte a transcribir y ordenar datos (con la onda de justificarlo por aquello de la

escritura dialógica⁶³⁸) y está falta del prometido análisis desde la comunalidad. Hay que reconocerlo. Se hace lo que se puede. Ya saben: en un ratito se va la hora. Y no alcanza para nada...

La noción de *memoria histórica* es un disparate, porque toda memoria hace historia en el sentido de los historiadores⁶³⁹ y en sentido de historia vivida. Más bien, había que recordar que la Historia, como disciplina, es una ciencia de la memoria de ciertos pueblos. Porque insistimos, la memoria es proceso, una estructura estructurante en el presente. Es la actualización del sedimento constituido por la vida organizada en un mito y tal sedimento es latencia de nuevas actualizaciones. En todo caso, se trata de un género historiográfico y no de una realidad comunitaria.

Ya que hablamos de esto, quizá este ensayo pertenezca a ese género, donde proponemos una ficción sobre la memoria comunal: en la *Vereda* hicimos un corte sincrónico del mundo de la comunalidad, según pues; y en la segunda parte, *Calenda*, *Vispera* y *Fiesta*, uno diacrónico, dizque. Lo que traté de hacer fue responderme una pregunta desprendida del misterio inicial.

Aparentemente, en Ixtepeji todo es *comunalidad* y todo es *memoria* ¿dónde está la diferencia que establece la relación? Sabemos que son cosas distintas, ¿en qué se basa esa distinción? Hubo que plantear el andamiaje que fuera de una idea general de la comunalidad, desmenuzándola, hasta donde ubicamos la memoria. Se trató de ir del territorio al territorio, en un movimiento en espiral. Es decir, del territorio fundamental hasta el sedimento. Con la memoria me pasó lo mismo que con el territorio y la oralidad: costó trabajo situarlos en el diagrama, puesto que lo envuelven todo.

La *memoria personal* es un componente de la oralidad y ésta se define en buena medida a partir de los marcos de *memoria comunal*; estos marcos son las *psicodinámicas* de la oralidad misma, de la experiencia concreta de comunicación; y los otros movimientos espiral de la comunalidad (afuera, adentro).

Ahora bien, la memoria no es un proceso exclusivo de la tecnología de la oralidad, aunque sí determinante, junto a la *imagen*, en la forma del mundo serrano. La

⁶³⁸ Vid. Geertz, C., et. al., 1998, *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Barcelona, Gedisa.

⁶³⁹ En el sentido dibujado por Levi -Strauss...

imagen es memoria. También la milpa y el cafetal, la crianza de los infalibles *pio-pio* y del pato ¿o ganso? malherido de doña Chagua, son tecnologías de Nosotros. Con ellas nos hacemos. Recreamos en nuestra experiencia compartida, ligada fundamentalmente al sedimento, la realidad del mundo.

Si concedemos por un momento la posibilidad de estos marcos de memoria comunal, esto significaría entre otras cosas, la existencia de políticas de memoria. Las reglas establecidas al interior de un ámbito de memoria, esto es, un Nosotros, básicamente comunitario, en el ejercicio de disponer, organizar, difundir y conservar las imágenes de lo pasado y las formas del olvido, siempre en relación con el contexto específico presente. Cada Nosotros determina su manera de recordar y olvidar y en relación con los Otros, actualiza la disposición del sedimento.

En Ixtepeji, al igual que Alicia, no saben con certeza, basados en sus recuerdos, cómo empezaron. El origen permanece en lo innombrable. Podemos, eso sí, crear narrativas que sugieran al lector un mundo pasado. Aquello no lo sabremos, pero sobre ese no saber tejemos historias sobre lo pasado, necesarias ante la presencia del otro. Lo que se dice pasó es experiencia cotidiana, presente. Es ese *espeso murmullo anónimo* entre el sedimento y la oralidad. Más que querer saber lo que realmente pasó, es como siempre, sólo tomar diversos enunciados de otros, elaborar otros tantos y montarlos en un texto, alineado dentro de alguna orientación política. Desde los libros de texto gratuitos hasta *El Mediterráneo...* de Braudel.

Arte de habitar

En Ixtepeji lo cotidiano es acción constante: básicamente la gente se mantiene ocupada en alguna labor como parte de múltiples e incesantes nosotros. Muy pocos podían holgazanear como yo en el pueblo, porque apenas llevaba unas horas dormido cuando el vecino de Abelardo, de una casa que está a contraesquina, ya tiene prendido su radio con todo el volumen. ¿Las cinco de la mañana? La gente ya tiene rato que pasa por la calle, veo sus sombras pasar por la ventana de la Panadería, son las señoras que vienen del molino. El vecino de Abelardo tiene ese escándalo, digo yo, porque él comienza a hacer su pan. Tal vez sea más temprano entonces. Hoy vendrá don Pío con su esposa a

hacer el suyo. Abelardo apenas terminó ayer y hoy por la tarde, dijo, iba a cocer marquesote. En un ratito se levanta y seguro va ir a ver a sus toros, a darles agua. Hasta allá abajo, pasando el río. Y de regreso a almorzar. Soledad se levanta temprano a moler el nixtamal y echar las tortillas, calentar, preparar y servir el almuerzo. Y a seguir. El espacio cotidiano en Ixtepeji es muy dinámico. Para un dizque, resulta inicialmente un lugar donde casi no pasa nada. Pero después, con algunos tropezones de por medio, se da cuenta fácilmente del movimiento y la energía de la gente en comunidad, de la cantidad de sucesos, realizaciones, cambios, novedades, sorpresas y nuevas esperanzas que día con día se viven; en las nuevas posibilidades que las actualizaciones de esa «inmensa permanencia» que es el territorio comunal abren, se dan formas al porvenir.

Al principio en Gualatao, cuando escuchaba que alguien respondía a la pregunta de «¿A dónde vas?», con aquello de «¡a pasar!», yo me preguntaba «¿Pasear? ¿Adónde? Si el pueblo es tan chiquito...». Después descubrí que cada comunidad era un mundo en sí mismo, un universo, poderosamente relacionado con sus vecinos. Ya sé: es obvio. Pero a mí, como a Alicia, una chava de la UNAM que llegó un par de semanas antes a realizar su servicio social en la radio, y a la otra Alicia —¿te acuerdas de Alicia?—, se nos hizo «la cosa más curiosa» que ante tal vértigo cotidiano las imágenes continuaran siendo las mismas, aparente y gozosamente: que a pesar de ese dinamismo personal, familiar y comunal, día tras día, en la cocina en el solar y la calle, en la fiesta cotidiana, supuestamente las cosas permanecían en su lugar. Como si no se «avanzara» en nada con la velocidad comunal. La permanencia y trascendencia del territorio. Como vimos en el penúltimo párrafo de *La Fiesta*, doña Chagua en su idea de que a pesar de tanto cambio, en realidad nada cambia, todo cambia para seguir igual, lo elemental se conserva, porque es nuestro, constituye lo propio de Nosotros, y para ello sigue cambiando (¡Ni modo que el sol salga ora de un lado y ora de otro!), tiene una percepción del mundo, una experiencia, una sensación de persistencia, de perdurabilidad, similar a la de Alicia Wonder en aquella ocasión con la Reina Roja: «— ¡Creo que hemos estado todo el tiempo bajo este árbol! ¡Todo es como era!».

Son las 4:25 de la mañana. Ayer, más bien hace ratito, con Abelardo le echamos la mano al *Chuparrecio* para componer el techo de su casa. Quería que quedara lista

antes de la Santa Cruz. Sude como a quien le sobra un río. Aún no me repongo de la última turca, ahí de doña Bety, en Guelatao, con el Jaime y la banda. En estas condiciones, se me figura que las espirales que hemos sugerido, esos movimientos recursivos, pueden ayudarnos a comprender, en situaciones concretas, en periodos históricos determinados, en procesos específicos, la *paradoja comunal*: conservarse cambiando, cambiar para permanecer y perdurar; adecuación primordial entre conservar y crear; renovación interminable de lo que no cambia.

En este carácter paradójico de la comunalidad reside sin duda el *arte de vivir* comunal.

Homeostasis

La memoria, según he tratado de mostrar, es un elemento cardinal en la solución, mejor dicho en la experiencia de esta paradoja en Ixtepeji y Sierra Norte en general. Y aunque hay procesos de memoria no enunciados, necesariamente la vemos en este mundo dentro de la oralidad y la imagen. Pues la primera también es silencio. La memoria como disposición presente y cotidiana, indisoluble de la esperanza. Se comparte, en la proximidad del cara a cara, la imagen actualizada de lo pasado con el otro y se forman Nosotros.

La experiencia de Nosotros se concreta en la interacción, el intercambio y diálogo con el sedimento (con alguna tecnología del nosotros como instancia de mediación), de donde se derivan nuevas adecuaciones, tanto de éste —universo físico, simbólico y afectivo de la comunidad, concreción y virtualidad territorial— como de la persona singular, de quien se actualizan su circunstancia y posibilidad, su determinación y libertad, en sus relaciones con otras personas, seres y fuerzas, donde es parte de un Nosotros.

El corazón de *nuestro misterio* radica en la memoria comunal. O siendo más precisos: en la construcción del equilibrio entre las imágenes pasadas y las del porvenir en la tensión total de lo cotidiano, en presencia del otro. Hablo del misterio elegido en este ensayo. Porque misterios hay hasta en el *metro*.

Recordemos que nos preguntábamos al inicio sobre la reproducción del «modo de vida y razón de ser» de las comunidades serranas de Oaxaca, del pensamiento, emoción, intuición y acción comunitarios. Vimos que las psicodinámicas de la oralidad, donde son inseparables pensamiento y expresión, constituyen el más notable marco comunal de la memoria. El conocimiento es lo que se comparte verbalmente y es lo que somos. Lo recordado y olvidado en función del presente. Nos une lo dicho, pero sobre todo, el movimiento y el modo de decir. Con esto, *quiero afirmar que la reproducción de la comunalidad puede explicarse con la disposición cotidiana que tienen de hablar y escuchar las personas en el marco ético de la reciprocidad comunal.*

La persistencia y actualización de lo propio deriva de la cercanía de los cuerpos, del contacto diario, del mirarnos los ojos los unos a los otros y vernos juntos. La comunalidad se cifra en la palabra y la imagen cotidianamente compartida. En este sentido, tiene menos que ver con la estructura económica y más con la risa cotidiana.

O podemos decir que desde la oralidad la persona singular y plural participan en el misterio de la vida, donde hombres y mujeres elevan como un faro en la niebla su fe y esperanza, en los términos de Gabriel Marcel.

La vigorosa permanencia del mundo serrano, desde hace cinco siglos sometido dentro del sistema mundial y después del nacional, escenario e historia de imposiciones ajenas, a las que se ha resistido de mil formas, en silencio y también con las armas, básicamente, a través de las recreaciones del mundo sustentadas en las *tecnologías del Nosotros*. La oralidad, la imagen y la milpa, me parece, son las fundamentales. A partir de estas tecnologías de resistencia los serranos le dan forma a su mundo frente a la imposición externa.

La disposición de hablar y escuchar —el proceso cotidiano, directo y vital de comunicación a través del cual se da sustancia y forma a nuestra experiencia del mundo—, dentro de una comunidad se define en las dinámicas de la oralidad. Lo dicho verbalmente está poderosamente vinculado con el mundo vital cotidiano, tiene que repetirse una y otra vez, organizarse a través de fórmulas, ser redundante, con enunciados acumulativos antes que subordinados y analíticos, de tintes agonísticos, que implican no un distanciamiento objetivo, sino participación y afectividad, en situaciones

concretas, donde el lenguaje es igual de concreto y no mera abstracción. Estas son algunas de las características del medio oral. Que como dijimos son claves en la conformación del mundo serrano. De un mundo que por su condición oral tiende al equilibrio. Walter Ong señala que la homeostasis es una cualidad de las sociedades orales, pues viven intensamente su presente, despojándose de los recuerdos sin vigencia y evitando, agregaríamos, trazar elaboradas proyecciones hacia un futuro que quien sabe si llegue porque sólo Dios.

La homeostasis comunal se genera desde la oralidad, es la tendencia y la tensión derivada de los juegos de fuerzas entre la memoria y la esperanza que tienen lugar en lo cotidiano, en el ambiente real presente, donde se contemporizan y se construye y moviliza el sentido. La razón de la memoria está en el presente y lo pasado se mantiene o cambia en virtud de éste. En virtud de la necesidad y posibilidad, dijimos, en presencia del otro y lo otro. Y esto vale tanto para las palabras como para las instituciones y las costumbres.

El equilibrio, el balance, no es una condición estática o ya dada: se entiende que es un ejercicio permanente de contrapesos y contrarrestos, de medida en la experiencia. Es un proceso dinámico y paradójico entre mantenimiento y transformación, donde lo viejo se actualiza y lo nuevo se adecua y ambos cambios se compensan mutuamente, pues son complementarios. Esto lo vimos sugerido por los movimientos dialógicos en la espiral afuera y en la espiral de nosotros (en ambos el resultado es síntesis, adecuación), además de la oralidad espiral (con la actualización de las formas de lo pasado y la esperanza en el siempre intenso presente de lo cotidiano).

Unión y lucha de contrarios nos decían en el materialismo dialéctico. O bien, el enfrentamiento siempre productivo entre la esencia (lo invariable) y la existencia (el cambio), entre la angustia y el gozo, entre recuerdo y olvido. Pues vimos que tanto las expresiones como la forma del mundo responden a un impulso de combate, de identificaciones y sobre todo de diferencias que se destacan y sirven de base al enfrentamiento con el otro.

El carácter agonístico de la vida comunal, donde los participantes se hayan unidos en nosotros y separados de los otros, en lucha infinita y sin solución, nos recuerda la

segunda ley de la termodinámica: la *entropía*, donde el universo inexorable avanza rumbo a su desintegración, al degradarse la energía como resultado de toda transformación dentro del sistema, como le ocurre a nuestro cuerpo y a cualquier sol. Pensemos en la demencia senil del Alzheimer y la inestabilidad molecular de los radicales libres. La interrupción del flujo neuronal por daños en las uniones sinápticas de un anciano extraviado en un presente sin sentido a falta de recuerdos.

Si bien la entropía sólo es válida en sistemas cerrados y no se podría aplicar al Universo en su totalidad sin problemas de carácter científico, podemos pensar en esta fuerza de descomposición como complementaria de la homeostasis dentro del horizonte comunal. La *irreversibilidad* de los fenómenos en la experiencia, derivada de la entropía, es por decirlo así, puesta a raya por el repetitivo y profundo impulso conservador y tradicionalista de la dinámica oral.

Dicha irreversibilidad no es del tiempo, entidad abstracta lejos de la experiencia vital en el mundo —no por nada, la gente no sigue los cambios del Horario de verano, pues carece de sentido la manipulación tal de algo tan abstracto que encima gobierna nuestra existencia—, sino de la duración de la experiencia. Que sea irreversible, desde luego, no implica que sea lineal. Pues, insisto, no hablamos del tiempo. A lo largo del ensayo, espero haber trazado la trayectoria de una experiencia en el espacio. En la comunalidad, el espacio tiene preeminencia en la construcción social de la realidad.

Así pues, la duración es la experiencia en el espacio, en nuestro caso el territorio comunal. Y como vimos, esta es movimiento en espiral. Giros espaciales que buscan repetir la experiencia y que sólo la representan, pero esa representación ya es en sí experiencia nueva, más rica, desplazándose en torno a un vórtice más o menos estable, una y otra vez lo mismo, una y otra vez distinto, en un intenso presente que a cada instante busca mantener su equilibrio adaptándose a los cambios de la realidad concreta.

Ciertamente, la homeostasis no es una característica exclusiva del pensamiento y expresión orales, en primera porque con el medio escrito también se sostienen equilibrios, pero ese es otro asunto; y en segunda, en el mundo comunal, la oralidad es una de las cinco espirales profundamente imbricadas, en la perspectiva de este ensayo sobre la comunalidad, y es de esperarse que compartan ciertos aspectos dichos

movimientos helicoidales, que coincidan en una especie de temperatura común, una *intuición primera*.

Espirales embrocadas unas en otras, tocándose e implicándose siempre. Movimientos en espiral que son prolongaciones, complementos, componentes, de las otras espirales y que se realizan en cada experiencia concreta en el territorio.

Una psicodinámica de la oralidad —y por lo tanto, un elemento de los marcos comunales de memoria—, hemos dicho siguiendo a Ong, el esclarecido, es la homeostasis; condición derivada de los principio de complementariedad e integralidad comunales, y orientada en los de reciprocidad y *guelaguetza*. Provisional equilibrio de lo cotidiano, sustentado en la inestabilidad e incertidumbre que surgen del corazón mismo de lo innombrable. Su valor es la armonía, donde se define lo bueno y lo bello. Ante todo es resistencia. Resistencia presente basada en la experiencia. Resistencia cotidiana frente a la imposición del otro, echando mano de la memoria, de las normas y recursos propios y de todo lo nuestro disponible, del sedimento, de la experiencia pasada y del conocimiento, de las alianzas y confrontaciones, del consenso y también del estallido y la sangre, generados en, para y desde el territorio comunal.

Oficio de tlacuache

Resistencia que deviene en adecuación, en una recomposición del sedimento y de la imagen comunitaria; de los marcos de la comunalidad (estético, ético y político, de memoria, espaciales, tecnológicos, etc.); y finalmente, el ejercicio de la resistencia también actualiza permanentemente nuestra disposición frente a los otros y en el mundo. La resistencia readecua en cada práctica la disposición presente de la persona junto a unas y frente a otras, igual con los Nosotros; readecua a los otros; desorganiza, reorganiza y ordena los marcos conceptuales y las acciones de unos y otros; y la resistencia al concretizarse en presencia del otro en una nueva adecuación, actualiza con ello el mundo de esa persona en su nosotros.

Tal vez no sea el mejor ejemplo, pero es simpático. Hay en la Sierra una expresión hermosa. Varias, pero quiero volver a esta. Estábamos ese día ahí de doña Bety cuando Mario Perkins dijo, revirando a Javier que lo quiso, dirían los Clásicos, *chamaquear*:

—Si no soy pendejo de ahora.

¿Qué sedimento se esconde tras esa afirmación? Porque podría tomarse como signo de derrota, de conformismo en sólo ser pendejo. Pero no.

Es la respuesta básica de la experiencia en el sedimento, obligatoria. De eso que llaman sobrevivir. Pero también vivir.

¿Por qué?

Porque el pendejo es, y no me refiero al significado del diccionario, un tipo muy tonto. Empero, el ser pendejo, es decir dominado, subalterno, jodido, también es experiencia vital. Y hablo de la resistencia.

Nuestro *Perkins* nos dice, según creo, que cuando un pueblo dominado aprende en la resistencia cotidiana a ese dominio, elabora un pensamiento, una expresión y actúa desde su propia circunstancia y posibilidad de dominado, que es el ámbito de decisión propio, luego de la experiencia de siglos. El pendejo eventual o reciente sólo es un sometido, pero uno que ya tiene su trayectoria sabe de su condición y ha desarrollado, clandestina o visiblemente estrategias y técnicas de resistencia que le permiten mantener el ámbito de lo propio, readecuándolo constantemente, para perdurar aún siendo pendejo. El pendejismo, de entrada, es evitado por la mayoría. El *dizque* reconoce ahora que hay que estar muy pendejo para plantearse una investigación como ésta y peor: en las condiciones en que se hizo. Porque implicó salir del sentido común para volver a él. Pero ser pendejo implica aprendizaje de lucha y paulatino e incierto control sobre el entorno. No soy pendejo de ahora, creo, significa, que la vida como escenario agonístico enseña y que aún desde los dominados se labra un horizonte de vida y luz.

Vemos es esto una de las expresiones de una cualidad cardinal de la disposición de los serranos frente a los otros: el *tlacuachismo*. La actitud bellaca del tlacuache, quien simula estar muerto para evitar la muerte. Y perdurar. La astucia para amoldarse a las siempre nuevas situaciones, con base en la memoria y el resguardo de lo propio, satisfacer las necesidades, desarrollar las capacidades, y lograr los fines que se persiguen con la existencia, como simplemente vivir. El tlacuache cambia de color, se acomoda a las condiciones del presente para poder continuar siendo él mismo. Aparenta una imagen con el otro, se defiende pero no de manera frontal sino a través de un juego de

simulaciones y negociaciones, hasta donde sea posible conservar el marco de la armonía, porque las fuerzas pueden también desbordarse, como lo han hecho, creando situaciones de abierto encono donde también campeará la disposición del tlacuache.

Las investigaciones de Alfonso Caso permiten afirmar que ya para el periodo Clásico del mundo nebuloso (entre 200 y 900 dC.) había suficientes reproducciones del tlacuache en la región zapoteca como para hablar de la divinización del marsupial.⁶⁴⁰ Gracias a López-Austin sabemos la multiplicidad de sentidos profundos que antiguamente se asociaron a este didelfo. Y en la actualidad, podemos verlo como la metáfora de una disposición frente al otro, en un marco agonístico hacia dentro y hacia fuera de la comunidad. La prudencia que permite evitar el naufragio y la nada del olvido absoluto. La capacidad de adaptación desde lo subalterno a las nuevas condiciones de interacción, intercambio y negociación con el otro, donde se tensan las fuerzas contrarias y complementarias que conservan y cambian. En otras palabras, la metáfora del tlacuache puede servirnos para comprender el misterio del equilibrio comunal en su reproducción.

El tlacuache quiere seguir su propio camino. Para ello, en ciertas circunstancias se muestra tímido, finge frente al otro, se atempera con él, se amolda a la situación concreta, aquí y ahora, con memoria y astucia guía su comportamiento, aunque esto implique hacer concesiones al otro, con quien juega al balance. Cambia de fisonomía, se actualiza de acuerdo a su experiencia. Reordena sus planes, si es que los tiene, o simplemente actualiza su esperanza. Todo sea con tal de seguir siendo, aparentemente, lo mismo. Y lograr los fines perseguidos. La negociación con el otro como término de realización personal y comunal.

Finalmente, la paradoja comunal de cambiar para permanecer idéntico se expresa en el carácter homeostático, en virtud de la oralidad, del mundo comunal. El medio oral define la experiencia que conforma la realidad de ese mundo, esbozado aquí con el diagrama de las espirales de la comunalidad. Otra vez la semejanza con el país de la Reina Roja. Tiene que haber desplazamiento veloz, movimiento participativo, acción y realización comunitaria para permanecer y florecer en comunidad, en el mismo territorio.

⁶⁴⁰ Cfr. López Austin, Los mitos del tlacuache, p. 20.

Razón de ser, pensamiento, emociones y acción, comunalmente organizadas, indispensables para conservar y recrear el territorio. Modos de habitarlo. En la comunalidad, al habitar se le da existencia a lo que nos da existencia, realizamos lo que nos da realidad. Orden/ desorden/ organización. Conservar y crear como sinónimos cotidianos. Cambiar para perdurar, parece decirle la Reina Roja a la fatigada Alicia: «Pero aquí, sabes, tienes que correr lo más aprisa que puedas para mantenerte en el mismo lugar».

Repetir y recrear. Y en el mismo lugar sigue doña Chagua, viendo con gusto el caer de la lluvia. Sus ojos tienen, no se sabe por qué, un aire de dulce roedor fascinado.

—¡Mira cómo se ve por allá!— me dice, señalando hacia el templo católico, cubierto junto al municipio con una cortina móvil de agua, destacada por el chorro de luz que escapa de una nube. Corriendo llega Luis, y ya en el patio, pega unos saltitos de contento agitando sus brazos:

—¡Ya llegó la lluvia!

—¡Métete, muchito que te vas a poner malo!— le grita desde la puerta de la Panadería doña Chagua pero aquel sigue en lo suyo:

—¡Mal haya contigo, Luis! ¡Para ya, para!

Es sólo un *chipi-chipi*. Rápido pasa el torrente que venía de la iglesia, aunque el cielo se queda contenido en nubes ruidosas y negras, que se ordenan como quien prepara una nueva y brutal embestida. Hasta mañana es el día de la Santa Cruz, pero con las campanas llaman a un rezo previo. Pareciera que se busca tener lista una nueva plegaria antes del aguacero.

Voy a delimitarme en el agua. Universo de una gota. Recorriendo la curva de los bordes, impulsado por la tensión líquida que llega desde el centro y en un espasmo ciego recorre toda humedad. Quiero ser su testigo y hablar a nombre de la humedad. Del porvenir en el cielo y la roca suelta en el acantilado. De latencia y nube. De su caída. De la presencia de una lluvia crepuscular. Reflejando esa gota el rostro de doña Chagua y el movimiento rojo de las llamas en torno al cornal, levanta un olor a tierra mojada. Del que se llena el aire.

Primero el rayo. Lo vemos desde la ventana. Como aquel que animó la fe de los gentiles. Siempre será el mismo, a pesar de lo caprichoso en las formas del relámpago. El viento aparta y silva hojas de los árboles, y las cubre de la nube que cae en pedacitos de resplandor. ¿Cuál será la relación que doña Chagua ve entre los rayos y el principio de la vida? ¿Tiene sentido esta pregunta? Habrá que platicar más. Comunicamos. Apurar el sorbo de café, con una braza de la lumbre bajo el comal prender otro cigarro y disfrutar de la encapotada tarde, echado en la banca de la cocina. Escuchando a doña Chagua reñir con Luis, envuelta la tierra en la bóveda de gota toda lluvia. Con recuerdos de otras, infinitas en su inocencia, primeras lluvias...

Fuentes

- Abbagnano, Nicola, 2003 [1961], *Diccionario de filosofía*, 5ª reimpresión, México, FCE.
- Aceves Lozano, Jorge (comp.), 1993, *Historia oral*, México, Instituto de Investigaciones de Investigaciones Dr. José María Luis Mora/ UAM.
- 1997, «Un enfoque metodológico de las historias de vida», en Garay (coord.), Agar, Michael, 1998, [1982], «Hacia un lenguaje etnográfico», Reynoso, comp.
- Aguirre Beltrán, 1968, *El proceso de aculturación*, México, Ediciones de la Casa Chata/ CIESAS
- Albertani, Claudio, 1977, «Las aventuras de lo imaginario. Notas en torno a mito y utopía en la historia de México», México, *Mimeo*.
- Alcina Franch, José 1993, *Calendario y religión entre los zapotecos*, México, UNAM.
- Almorín Oropeza, Tomás E., 2000, «¿Qué es la hermenéutica? Una aproximación», *Iztapalapa*, n° 49, julio-diciembre 2000, México, UAM-I
- Alonso, Patricia y Botey Carlota, 2000, «Álamos y sus mujeres, historia de un proceso Organizativo », *Tiempo de crisis, tiempo de mujeres*, México, UABJO/ CEHCAM.
- Altamirano Cozzi, Graziella, 1997. «El "libreto familiar" en la historia oral», en Garay, (coord.)
- Arellanes, Anselmo, 1988, «Del camarazo al cardenismo», en Reina, Leticia, (coord.).
- Aron-Schnapper, D. y Hanet, D., 1993 [1980], «De Herodoto a la grabadora, Fuentes y archivos orales», Aceves Lozano, J. (comp.)
- Arriarán, Samuel, 1997, *Filosofía de la posmodernidad. Crítica a la modernidad desde América Latina*, México, UNAM-FFyL.
- Aquino, Salvador 1999 «¿Mal arreglo o buen pleito?», *Titza Ke'riu*, n° 3, segunda época, pp. 13-18. Oaxaca, Fundación Comunalidad A.C.
- Augé, Marc, 1998, *Las formas del olvido*, Barcelona, Gedisa.
- Barabas, Alicia M., 1990, «Rebeliones e insurrecciones en Oaxaca, la trayectoria histórica de la resistencia indígena», en Barabas y Bartolomé (comp.), *Etnicidad y pluralismo cultural, la dinámica étnica en Oaxaca*. México, CNCA.
- 1998. «Apariciones, santuarios y peregrinaciones, la construcción social de los milagros», en *Cuadernos del Sur*, n° 13, año 5, noviembre. Oaxaca, INAH

- Oaxaca/INI Oaxaca/CIESAS Oaxaca/IIHUABJO/ISUABJO/Instituto Welte, pp. 119-125.
- Basave Benítez, Agustín 1990. *México mestizo. Análisis del nacionalismo mexicano en torno a la mestizofilia de Andrés Molina Enríquez*. México, FCE
- Bajtín, Mijail, 1990, *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de Francois Rabelais*, México, Alianza editorial.
- Barkin, David, et. al., s/f, *La construcción social de una percepción alternativa de las áreas tropicales de México*, México, mecanoescrito.
- Barley, Nigel, 2001, [1983], *El antropólogo inocente. Notas desde una choza de barro*. Barcelona, Anagrama.
- Beckett, Samuel 1980 [1951]. *Molloy*. Madrid, Alianza.
- Bellinghausen, Herman 1997. «Zapatistas en Barcelona, los partidos "no nos representan, ni siquiera los conocemos"», *La Jornada*, 29 de julio. México.
- Benveniste, Emile, 1983, *Problemas de lingüística general*, t. II, México, Siglo XXI.
- Berger, Peter, 1971 [1967], *El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la Religión*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Berger, Peter y Luckmann, Thomas, 2001 [1968], *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires, Amorrortu editores.
- Berlín, Isaiah, 1986, *Contra la corriente. Ensayos sobre la historia de las ideas*. México, FCE.
- Bertaux, Daniel 1993 [1986]. «Los relatos de vida en el análisis social», Aceves Lozano, J. comp., pp. 136-148.
- Betanzos, Oscar y Montalvo, Enrique, 1988, «Transformación mundial durante el siglo XIX», *Historia de la cuestión agraria mexicana. Campesinos, terratenientes y revolucionarios. 1910-1920*, vol. 3, México, Siglo XXI/CEHAM
- Boege, Eckart, 1988, *Los mazatecos ante la nación. Contradicciones de la identidad étnica en el México actual*. México, Siglo XXI.
- Bohannan, P. y Glazer, M., 1993, *Antropología. Lecturas*, México, McGraw Hill.
- Boltvinik, Julio, «Pobreza y política de población», *La Jornada*, 7 de enero de 2005, México.
- Bonfil Batalla, Guillermo, 1987, *México profundo. Una civilización negada*. México, SEP / CIESAS.
- Bonfil S., Paloma 1996. «Oficios, conocimientos y padecimientos, la salud como práctica política en el mundo indígena femenino», *Cuadernos Agrarios. La mujer en el medio rural*, nueva época, n° 13, enero-junio, pp. 43-61. México
- Borges, Jorge Luis, 1980, «Tlön, Uqbar, Orbis Tertius», *Nueva antología personal*, Barcelona, Bruguera.
- Bourdieu, Pierre 1989 *Sociología y cultura*. México, CNCA / Grijalbo. Serie Los noventa.
- Bourdieu, Pierre, et. al. F/F *El oficio de sociólogo*. México, Siglo XXI.
- Brading, David, , *Mito y profecía en la historia de México*. México, Vuelta.
- Braudel, Fernand 1999 [1958]. *La historia y las ciencias sociales*. Madrid, Alianza.
- Breuer, Rolf 1994. «La autorreflexividad en la literatura ejemplificada en la trilogía novelística de Samuel Beckett», en Watzlawick, comp. *La realidad inventada*. Barcelona, Gedisa.

- Broda, Johanna y Báez-Jorge, Félix coord. 2001. *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas en México*. México, CONACULTA / FCE.
- 2001. «La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz, una perspectiva histórica», en Broda y Báez-Jorge coord. 2001, pp. 165-239.
- Burgos, Martine 1993 [1989]. «Historias de vida. Narrativa y la búsqueda del yo», Aceves Lozano, J. comp. pp. 149-163.
- Caillois, Roger 1984 [1939]. *El Hombre y lo sagrado*. México, FCE.
- Cayley, David, s/f, «Illich, Goodman, Freire, encuentros y desencuentros», suplemento *Opciones, El Nacional*.
- Camarena Ocampo, Mario 1997. «Memoria y comunidad», en Garay, 1997 coord.
- Canabal Cristiani, Beatriz 1997. *Xochimilco. Una identidad recreada*. México, UAM-Xochimilco.
- Camagnani, Marcelo 1988. *El regreso de los dioses. El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca. Siglos XVII y XVIII*. México, FCE.
- Cassirer, Ernst 1992 [1946]. *El mito del Estado*. México, FCE.
- Certeau, Michel de 1996. *La invención de lo cotidiano 1. Artes de hacer*. México, UIA / ITESO / Centro Francés de estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Cioran, E.M. 1998 [1960]. *Historia y utopía*. Barcelona, Tusquets editores.
- Clifford, James 1995. *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*, Barcelona, Gedisa.
- 1999. *Itinerarios transculturales*. Barcelona, Gedisa.
- Collado H., María del Carmen 1997. «La ruptura de las tradiciones a través de dos mujeres», en Garay, 1997 coord..
- Corcuera de Mancera, Sonia 2000 [1997]. *Voces y silencios en la historia. Siglos XIX y XX*. México, FCE.
- Cordero Avendaño de Durand, Carmen 2001. *Lienzo del pueblo del Señor San Pedro Nezicho*. Oaxaca, Instituto Estatal Electoral.
- Cruz, Víctor de la 1987. «Introducción», en Manso Contreras Christóbal, *La rebelión de Tehuantepec*. Oaxaca, ediciones Toledo.
- Chassen, Francie R. 1986. «El boom minero, el auge económico y la crisis», en Margarita Dalton comp., *Oaxaca, textos de su historia*, tomo IV. México, Instituto Mora.
- 1998. «El café, los orígenes del grano de oro en Oaxaca», en *Cuadernos del Sur*, n° 13, año 5, noviembre. Oaxaca, INAH Oaxaca/INI Oaxaca/CIESAS Oaxaca/IIHUABJO/IIISUABJO/Instituto Welte, pp. 25-40.
- Chance, John K. 1998 [1989]. *La conquista de la Sierra. Españoles e indígenas de Oaxaca en la época de la Colonia*. Oaxaca, Instituto Oaxaqueño de las Culturas / FOESCA / CIESAS.
- Chihu Amparán, Aquiles, 2000, «Un modelo teórico para las ciencias sociales en Clifford Geertz», *Iztapalapa*, n° 49, año 20, julio-diciembre, México, UAM-Iztapalapa.
- Dalton, Margarita (comp.), 1997, *Oaxaca, textos de su historia*, t.I, Oaxaca, Gobierno del estado/ Instituto Mora.

- Da Rocha Lima, Valentina 1993 [1984]. «Las mujeres en el exilio, volverse feminista», Aceves Lozano, J. comp., pp. 219-240.
- De la Garza Toledo, Enrique, 1993, «Los sujetos sociales en el debate teórico», *Crisis y sujetos sociales en México*, vol. 1, México, M. A. Porrúa/CIIH-UNAM
- Díaz del Castillo, Bernal 1977 [1944]. *Historia verdadera de la Conquista de la Nueva España*. México, Porrúa.
- Díaz Cruz, Rodrigo 1998. *Archipiélago de rituales. Teorías antropológicas del ritual*. Barcelona, ed. Anthropos / UAM-Iztapalapa.
- Díaz Gómez, Floriberto 2001a. «Comunidad y comunalidad», *La Jornada Semanal*. 12 de marzo, pp. 6. México.
- 2001b. «Pueblo, territorio y libredeterminación indígena», *La Jornada Semanal*. 12 de marzo, pp. 3 y 12. México.
- 2001c. «Derechos humanos y derechos fundamentales de los pueblos indígenas», *La Jornada Semanal*. 12 de marzo, pp. 4-5. México.
- Duverger, Christian 1993. *La conversión de los indios de Nueva España. Con el texto de los Coloquios de los Doce de Bernardino de Sahagún 1564*. México, FCE.
- Duverger, Christian, 1999, «El sustrato común de mesoamérica», *Mesoamérica, arte y antropología*, México, CONACULTA/ Landucci editores.
- Elbas, Mikhaél y Helly, Denise 1996. «Modernidad y posmodernidad de las identidades nacionales», *Revista Internacional de Filosofía Política*, n° 7, pp. 72-92. México.
- Eliade, Mircea 1968 [1984]. *El mito del eterno retorno*. Madrid, Emecé/Alianza.
- Elías, Norbert 2000 [1989]. *Sobre el tiempo*. México, FCE.
- Elizondo, Salvador, 1992, «El I-Ching». *Teoría del infierno y otros ensayos*, México, Ediciones del Equilibrista
- Escobar, Arturo 2000. «El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar. globalización o posdesarrollo», en Viola, Andreu comp., *Antropología del desarrollo*. Barcelona, Paidós.
- Esquinca, Bernardo, s/f, *Carretera perdida. Un paseo por las últimas fronteras de la civilización*, México, Nitro Press.
- Esparza, Daniel 1992. «Penetración capitalista en Oaxaca», en *Cuadernos del Sur*, n° 1, año 1, mayo-agosto. Oaxaca, INAH Oaxaca/INI Oaxaca/CIESAS Oaxaca/IHUAUQUIL/ISUAUQUIL/Instituto Welte, pp.51-59.
- Esteve, Gustavo 1998. *Mitos y realidades del Desarrollo sustentable y su opción*. Ponencia presentada en el programa LEAD-El Colegio de México.
- 1999. *El pluralismo como actitud en el presente*, México, manuscrito.
- 2001. *Desafíos de la interculturalidad*. Oaxaca, manuscrito.
- Estrada, Álvaro, 1989, *Vida de María Sabina. La sabia de los hongos*, 7ª ed., México, Siglo XXI.
- Florescano, Enrique 1999a. *Memoria indígena*. México, Taurus.
- 1999b [1987]. *Memoria mexicana*. México, FCE.
- Flores Félix, José Joaquín, 2000. «Democracia, ciudadanía y autonomía de los indígenas en la región Costa Montaña, del estado de Guerrero». México, mimeo.

- Flores Olea, Víctor y Mariña Flores, Abelardo 1999. *Crítica de la globalidad. Dominación y liberación de nuestro tiempo*. México, FCE.
- Foucault, Michel, 1994, *Hermenéutica del Sujeto*. Barcelona, ediciones La Piqueta.
- 1999, *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI.
- Fromm, Erich, 1978, *¿Tener o Ser?*, México, FCE.
- Gay, José Antonio 1990 [1881]. *Historia de Oaxaca*, México, Porrúa.
- G. Fernández, Eduardo 1993. «Cosmovisión andina y cosmovisión occidental moderna», en *Opciones*, n° 22, *El Nacional*, 13 de noviembre.
- Garay, Graciela de (coord.), 1997. *Cuéntame tu vida. Historia oral, historias de vida*. México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora/Conacyt.
- 1997. «La entrevista de historias de vida, construcción y lecturas», en Garay (coord.), 1997.
- 1999. «La entrevista de historia oral, ¿monólogo o conversación?», *Revista Electrónica de Investigación Educativa*, Vol. 1, No. 1.
- García Bacca, Juan David, 1987, *Antropología filosófica contemporánea*, Barcelona, Anthropos.
- García Canclini, Nestor, 1989, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, Grijalbo/ CNCA.
- Gerbi, Antonello 1982. *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica*. México, FCE.
- Gabayet Jacqueton, Jacques 1994. «La aparente inocencia de la historia». En *México, identidad y cultura nacional*. México, UAM-Xochimilco.
- Garibay K. Ángel Ma., (ed.), 1965, «Historia de los mexicanos por sus pinturas», *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, México, Porrúa.
- Garnier, Paul H. 1988. *La Revolución en Provincia. Soberanía estatal y caudillismo en las montañas de Oaxaca 1910-1920*. México, FCE.
- Geertz, Clifford 1989 [1988]. *El antropólogo como autor*. Barcelona, Paidós.
- 1998 [1980]. «Géneros confusos, la refiguración del pensamiento social», Reynoso, Carlos, comp., p. 63-77.
- 2000 [1973]. *La interpretación de las culturas*. Barcelona, Gedisa.
- Geist, Ingrid 1994. «El concepto de "universo incierto". El método de la etnología», *Versión n° 4, Etnografía y comunicación*. México, UAM-Xochimilco. Abril, Pp. 47
- . «¿El águila como alegoría del otro?», en Cuicuilco....
- Gerhard, Peter, 1986, *Geografía histórica de la Nueva España, 1519-1821*, México, UNAM
- Giglia, Angela 1997. «Apuntes sobre la verdad y la reconstrucción de los eventos en los relatos orales», en Garay, 1997 coord..
- Giménez, Camilo 1994. «Apuntes para una teoría de la región y la identidad regional», *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, vol. VI, n° 18, pp. 165-172.
- 1997. «Materiales para una teoría de las identidades sociales». México. *Mimeo*.
- s/f. «La teoría y el análisis de la cultura. Problemas teóricos y metodológicos», *Códigos*, pp. 3-18.

- Giménez, Camilo, et. al., 1992, *Reseñas bibliográficas II. Teoría y análisis de la identidad social*, Cuadernos del INI num.º 5, México, INI/ IIS-UNAM.
- Ginzburg, Carlo 1997 [1976]. *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*. México, Océano / Muchnik editores.
- Gómez García, Pedro 1996. "La construcción de la antropología compleja. Etapas y método", en *Gazeta de antropología* n° 12.
http://www.uqr.es/~pwlac/G12_02Pedro_Gomez_Garcia.html
- Gómez Ramírez, Juan de Dios 2000. *Sobre la Peña Negra con la que se hacen cuchillos*. Oaxaca, Binigulazáa A.C.
- González de Oleaga, Marisa 1997. "De lobos y de fauces, el conocimiento sociohistórico en el fin de siglo", en *Estudios sociológicos*, septiembre-diciembre. Hemeroteca virtual ANUIES.
<http://www.hemerodigital.unam.mx/ANUIES>
- González Flores, Roberto 1999. *Ciencia campesina. Agricultura y alimentación en la Sierra Norte de Oaxaca*. Tesis doctoral, Universidad de California, Berkeley, departamento de antropología. Trad. del mismo autor.
- 1999. «Talea de Castro, perspectivas históricas», *Titza Ke'riu*, n° 3, segunda época, p. 51-59. Oaxaca, Fundación Comunalidad A.C.
- González y González, Luis 1997. *Invitación a la microhistoria*. Obras completas tomo IX. México, Clfo/El Colegio de México.
- 1999 [1968]. *Pueblo en vilo*. México, FCE.
- Good Eshelman, Catharine 2001. «El ritual y la reproducción de la cultura, ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de Guerrero», en Broda y Báez-Jorge coord. 2001, pp. 239-295.
- Gorz, André 1998. *Miserias del presente, riqueza de lo posible*. Buenos Aires, Paidós.
- Guiraud, Pierre, 1972, *La semiología*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Guiteras Holmes, Calixta 1996 [1965]. *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*. México, FCE.
- Habermas, Jürgen, 1987, *Teoría de la acción comunicativa*, vol. II, Madrid, Taurus.
- Hallberg, Boone, 2000, «Fundamentos de la agroecología y cambio paradigmático», Oaxaca, mimeo
- Hamnett, Brian R. 1986. «El comercio de la grana cochinilla y la actividad de los alcaldes mayores», en Ma. de los Ángeles Romero Frizzi comp. *Lecturas históricas de Oaxaca. Época Colonial*. México, INAH, col. Regiones de México.
- Henestrosa, Andrés 2001. *Mágica y hechicera oaxaqueña*. México, editorial Miguel Ángel Portua.
- Hewitt de Alcántara, Cynthia 1988. *Imágenes del campo. La interpretación antropológica del México rural*. México, El Colegio de México.
- Heyden, Doris, 1989, «"Uno Venado" y la creación del cosmos en las crónicas y los códices de Oaxaca», Monjaráz-Ruiz, Jesús (coord.), *Mitos cosmogónicos del México indígena*, México, Colección de bibliotecas del INAH
- Hobsbawm, Eric, 2000, «La izquierda y la política de la identidad», *New left review*, n° 0, Enero, España, Akal
- Illich, Ivan, *En América Latina ¿para qué sirve la escuela?*, Ediciones Búsqueda, Buenos

- Aires, Argentina, 1973, pp. 47-67.
- 1988, «La alfabetización de la mentalidad. Un llamamiento a investigarla», *Tecnopolítica*, Cuernavaca, agosto de 1986.
- 1988, *Alternativas II*. México, Joaquín Mortiz.
- 2002, *En el viñedo del texto*, México, FCE.
- Irazazaval, Diego s/f. «Medicina campesina, sabiduría y eficacia», *Wiñay Marka*, pp. 5-11.
- Jiménez Cruz, Rosa 1994. «Consecuencias de la llegada de los federales y carrancistas», *Sierra Juárez. Trabajo comunitario, identidad y memoria histórica. 2. Memoria histórica*. México, Instituto Nacional Indigenista / Centro de Estudios Históricos de la Cuestión Agraria Mexicana. pp. 227-234.
- Jiménez Luna, Feliciano 1994. «Breve narración sobre la comunidad de Santa María Jaltianguis», *Sierra Juárez. Trabajo comunitario, identidad y memoria histórica. 2. Memoria histórica*. México, Instituto Nacional Indigenista / Centro de Estudios Históricos de la Cuestión Agraria Mexicana. Pp. 33-72.
- Jiménez, Martín 1994. «La quema de Ixtlán», *Sierra Juárez. Trabajo comunitario, identidad y memoria histórica. 2. Memoria histórica*. México, Instituto Nacional Indigenista / Centro de Estudios Históricos de la Cuestión Agraria Mexicana. Pp. 235-238.
- Joutard, Philippe 1999 [1983]. *Esas voces que nos llegan del pasado*. Buenos Aires, FCE.
- Keamey, Michael 1971. *Los Vientos de Ixtepeji. Concepción del mundo y estructura social de un pueblo zapoteco*. México, Instituto Indigenista Interamericano.
- 1999-2000. «La comunidad rural oaxaqueña y la migración, más allá de las políticas agraria e indígena», en Canabal, Beatriz, et. al. coords. *Cuadernos agrarios* n° 19-20, pp. 11-23. México.
- Knight, Alan S/f. *La Revolución Mexicana, ¿burguesa, nacionalista, o simplemente una "gran rebelión"*. Mimeo.
- Korsbaek, Leif 1997. *El sistema de cargos y el derecho consuetudinario*. Ponencia presentada en el seminario, La Montaña de Guerrero en el Tercer Milenio.
- Kymlicka, Will 1996. «Federalismo, nacionalismo y multiculturalismo», *Revista Internacional de Filosofía Política*, n° 7, pp. 20-54. Madrid.
- Kuhn, Thomas S., 1971, *La estructura de las revoluciones científicas*. México, FCE
- Lafaye, Jacques, 1985, *Quetzalcóatl y Guadalupe*, México, FCE
- La Trova (Fundación Comunalidad, A.C., et. al.) 1999^a, *Áreas Comunes Protegidas de la Sierra Norte de Oaxaca. Evaluación social e institucional*. Guelatao de Juárez, Titza Ke'riu ediciones.
- 1999^b, *Nosotros los serranos. Programa de desarrollo sustentable de la Sierra Juárez*, Guelatao de Juárez, FC/PNUD/SEMARNAP.
- Le Goff, Jacques 1991 [1977]. *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*. Barcelona, Paidós.
- Lenkersdorf, Carlos, 1999, *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*.

- México, Siglo XXI/UNAM.
- s/f, *Cosmovisiones*. México, UNAM.
- León-Portilla, M., 2001, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, 9ª ed., México, UNAM
- Lichtblau, Albert 1999. "Trauma e historia oral", en en *Palabras y silencios. Boletín de la Asociación Internacional de Historia Oral* vol. 3, número 4, agosto. México, Instituto Mora/IOHA.
- Licona Valencia Ernesto 2001, «La imaginabilidad de un territorio a partir de la oralidad y el dibujo», en Vergara, Abilio coord.. *Imaginarios, horizontes plurales*. México, ENAH/BUAP.
- Lizama Silva, Gladis 1993. "La historia entre antropólogos e historiadores" en *Iztapalapa* # 30, México, UAM-Iztapalapa,
- López Austin, Alfredo 1990. *Los mitos del tlacuache*. México, Alianza editorial.
- 1994. *Tomoanchan y Tlalocan*. México, FCE.
- López Austin, Alfredo y López Luján, Leonardo, 1999, *El pasado indígena*, México, Colmex/ FCE.
- Löwy, Michael 1986. «Marxismo y romanticismo revolucionario», en *Casa del Tiempo*, número extraordinario 63, 64 y 65, mayo-junio, México, D.F., UAM
- Luhmann, Niklas 1997. «La cultura como un concepto histórico», *Historia y Grafía*, n° 8, enero-junio. Hemeroteca virtual ANUIES.
http://www.hemerodigital.unam.mx/ANUIES/ibero/historia/historia8/sec_3.html
- Maffesoli, Michel 1990. «La socialidad en la posmodernidad», en Vatimo, G. y otros, *En torno a la posmodernidad*. Bogotá, Anthropos.
- 1993 [1985]. *El conocimiento ordinario. Compendio de sociología*. México, FCE
- 1998. "Sobre el tribalismo", *Estudios sociológicos*, enero-abril. Hemeroteca virtual ANUIES. <http://www.hemerodigital.unam.mx/ANUIES>
- 2001. «El imaginario social», en Vergara Figueroa comp.. *Imaginarios, horizontes plurales*. México, ENAH/BUAP.
- Makowski Muchnik, Magdalena 1999. "El uso del tiempo, de un obstáculo epistemológico a un objeto de conocimiento", en *Palabras y silencios. Boletín de la Asociación Internacional de Historia Oral* vol. 3, número 4, agosto. México, Instituto Mora/IOHA.
- Malinowski, Bronislaw, 1993, «El grupo y el individuo en el análisis funcional», en Bohannan, Paul, et. al., , *Antropología. Lecturas*, Madrid, McGraw Hill
- 1994 *Magia, ciencia y religión*, Barcelona, Planeta-Angostini
- Manso Contreras, Cristóbal 1987 [1660]. *La rebelión de Tehuantepec*. Oaxaca, Ediciones Toledo.
- Mateos Muñoz, Agustín, 1988, *Etimologías grecolatinas del español*, México, Eslingue.
- Marcos, Sylvia 1988. «Curación y cosmología, el reto de las medicinas», *El Gallo Ilustrado*, suplemento cultural de *El Día*, n° 1350 y 1351, mayo. México.
- Marcus, George E. y Cushman, Dick E. 1998 [1982]. «Las etnografías como textos», Reynoso, C. comp., pp. 171-213.
- Markman, Charles W. y Winter, Marcus 1986. «Ixtepeji el viejo», *Cuadernos de*

- arquitectura mesoamericana, n° 7 abril. México, Facultad de arquitectura-UNAM, p. 37-40.
- Marroquín, Enrique, 1989, *La cruz mesiánica. Una aproximación al sincretismo indígena*, Oaxaca, Palabra ediciones/ IISUABJO.
- Martínez Escamilla, Víctor Hugo 2001. "Relaciones personales, comportamiento y personalidad, interés de la sociología", en *Casa del tiempo*, vol. II, época III, n° 23-24, pp. 19-25, diciembre-enero. México, UAM
- Martínez Luna, Jaime 1993. «¿Es la comunidad nuestra identidad», en Ojarasca.
- 1995 "Resistencia Comunitaria y Cultura Popular." En Guillermo Bonfil Batalla comp., *Culturas Populares y Política Cultural*. México, CNCA.
- 2000 *Desarrollo comunalitario*. Oaxaca, Fundación Comunalidad A.C. / Agenda XXI.
- 2000 «Oralidad e imagen, profundidad de lo propio», Guelatao de Juárez, mimeo.
- Martínez Medina, Héctor G. 1985. «Génesis y desarrollo del maderismo en Oaxaca 1909-1912», en Martínez Vásquez coord. 1985.
- Martínez Sola, María del Carmen, 1998, *El obispo fray Bernardo de Alburquerque. El marquesado del Valle de Oaxaca en el siglo XVI*, Oaxaca, IOC.
- Martínez Vásquez, Víctor Raúl coord. 1985. *La revolución en Oaxaca. 1900-1930*. Oaxaca, Instituto de Administración Pública de Oaxaca.
- Mato, Daniel, coord., 1994, «Estudio introductorio», *Teoría y política de la construcción de las identidades y diferencias en América Latina y el Caribe*, Venezuela, UNESCO/ Nueva Sociedad.
- Mattelart, Armand y Michele 1992. «La recepción, el retorno al sujeto», en *Diá-Logos de la comunicación*, n° 32. Lima, Perú, FELAFACS.
- Medina, Andrés, 1995, «Los sistemas de cargos en la cuenca de México, una primera aproximación a su trasfondo histórico», *Alteridades*, año 5, num. 9, México, UAM-I
- «Memoria y Prolanza de la Fundación de Talea, Hoy Villa de Castro, 1525». 1999 [1525]. *Titza Ke'riu*, n° 3, segunda época, pp. 45-50. Oaxaca, Fundación Comunalidad A.C.
- Méndez Martínez, Enrique y Méndez Torres, Enrique, *Recopilación y paleografía 1999. Límites, mapas y títulos primordiales de los pueblos del estado de Oaxaca. Índice del ramo de tierras*. México, Archivo General de la Nación.
- Mendiola, A. 1993. "Michel de Certeau, la búsqueda de la diferencia". *Historia y Grafía* n° 1, México.
- Merwin, M.S. (), *Después de los alfabetos. Antología poética 1925-1993*, México, FONCA / Fideicomiso México-Estados Unidos.
- Middleton, David y Edwards, Derek comp. 1992. *Memoria compartida. La naturaleza social del recuerdo y del olvido*. Barcelona, Paidós.
- Mier, Raymundo 1994. "Emografías. Las encrucijadas éticas del relativismo". En *Versión* n° 4 abril. *Etnografía y comunicación*. México, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco.
- 1996. «Espacio y violencia ritual», en *Culcuilco*, vol. 2, num. 6, enero-abril, México, ENAH.

- Misztal, Bronislaw 1993 [1981]. «Autobiografías, diarios, historias de vida e historias orales de trabajadores, fuentes de conocimiento socio-histórico», Aceves Lozano J. comp., pp. 164-180.
- Montemayor, Carlos 2000. «He venido a contradecir, la cosmovisión de los pueblos indígenas actuales», en *Desacatos*, num. 5, invierno.
- Montes García, Olga 2000. «Cultura, etnicidad y migración, los zapotecos en Los Ángeles, California», en *Cuadernos agrarios*, nueva época, n° 19-20. México, pp. 49-67.
- Morey, Miguel, 1987, *El Hombre como argumento*, Barcelona, Anthropos.
- Morin, Edgar 1995. «La relación antropo-bio-cósmica», en *Gazeta de antropología* n° 11. http://www.uqr.es/~pwtac/G11_01Edgar_Morin.html
- 1994. *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona, Gedisa
- s/f. *El método, 1, la naturaleza de la naturaleza*. Barcelona, Crítica.
- Morin, Edgar y Kern Anne Brigitte 1993. *Tierra Patria*. Barcelona, Kairós.
- Morin, Françoise 1993 [1982]. «Praxis antropológica e historia de vida», Aceves Lozano, J. comp., pp. 83-113.
- Mureddu Torres, César 1996. «Un señalado discurso mítico, la astrología», *Símbolos y arquetipos en el Hombre contemporáneo. Mito, concepciones y discursos*. México, UAM-Xochimilco.
- Nader, Laura 1998. *Ideología armónica, justicia y control en un pueblo de la montaña zapoteca*. México, Instituto Oaxaqueño de las culturas/FOESCA/CIESAS.
- Neyzi, Leyla 2000. «Recordar que hay que olvidar, Sabetianismo, identidad nacional y subjetividad en Turquía», *Historia, antropología y fuentes orales*, n° 24. Barcelona, Asociación Historia y Fuente Oral/Universitat de Barcelona/Arxiu Històric de la Ciutat.
- Niethammer, Lutz 1993 [1989]. «¿Para qué sirve la historia oral?», en Aceves Lozano, J. comp., pp. 29-59.
- Nigh, Roland y Rodríguez, Nemesio J. 1995. *Territorios Violados. Indios, medio ambiente y desarrollo en América Latina*. México, CONACULTA/INI.
- Nivón, Eduardo y Rosas, Ana Ma., 1991, «Para interpretar a Clifford Geertz. Símbolos y metáforas en el análisis de la cultura», *Alteridades*, n° 1, México, UAM-Iztapalapa
- Olavaria, María Eugenia, 1995, «Creatividad y sincretismo en un ritual yaqui», *Alteridades*, año 5, num. 9, México, UAM.
- Olivé, León 1999. *Multiculturalismo y pluralismo*. México, Paidós/Facultad de filosofía y letras/UNAM.
- Ong, Walter J. 2001 [1982]. *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*. México, FCE.
- Ornelas López, José Luis 1988. «El periodo cardenista 1934-1940», en Reina, Leticia coord. 1988.
- Osorio, Francisco 1998. «La Explicación en Antropología», en *Cinta de Moebius* No.4, diciembre. <http://rehue.csociales.uchile.cl/publicaciones/moebius/04/frames04.htm>
- Paoli, Antonio s/f. «Manejo del ecosistema y educación en la milpa Tseltal». Chiapas,

mimeo.

- 1999. «familia tseltal y educación temprana», *Educación y comunicación. Anuario de investigación 1999*. Vol. I. México, UAM-Xochimilco.
- Panikkar, Raimon, 2000, *El espíritu de la política*. Barcelona, Península.
- Paz, Octavio 1992 *Claude Lévi-Strauss o el nuevo festín de Esopo*, México, Joaquín Motz.
- Peirce, Charles Sanders, 1974, *La ciencia de la semiótica*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Pensado Leglise, Patricia 1997. «Lo colectivo y lo individual en las historias de vida de la gente común», en Garay, 1997 coord.
- Pérez, Amado 1975. *Apuntes sobre la revuelta orozquista-serrana ixtepejana de 1912*. Ixtlán de Juárez, Oaxaca.
- Pérez García, Rosendo 1996 [1956]. *La Sierra Juárez*. 2 tomos. Oaxaca, Instituto Oaxaqueño de las Culturas/CIESAS.
- Petric, Blanche, «En marcha, proyecto de universidad mixe», *La Jornada*, 21 de diciembre de 2004, contraportada.
- Picini, Mabel 1993. «La sociedad de los espectadores. Notas sobre algunas teorías de la recepción», en Versión. *Estudios de comunicación y política*, n° 3, abril. México, UAM-Xochimilco.
- Poblete, Sergio 1999. «La descripción etnográfica. De la representación a la ficción», en *Cinta de Moebio* n° 6, septiembre.
<http://rehue.csociales.uchile.cl/publicaciones/moebio/06/frames05.htm>
- Portelli, Alessandro 1993 [1981]. «"El tiempo de mi vida", las funciones del tiempo en la historia oral», Aceves Lozano, J. comp., pp. 195-218.
- Radley, Alan 1992. «Artefactos, memoria y sentido del pasado», en Middleton, D. y Edwards, D. comp.. Barcelona, Paidós.
- Reina, Leticia coord. 1988. *Historia de la cuestión agraria mexicana. Estado de Oaxaca, II, 1925-1986*. México, Juan Pablos / CEHAM / Gobierno del estado de Oaxaca / UABJO.
- Regino Montes, Adelfo 1997. «El derecho y la procuración de justicia indígena», en *Titza Ke'riu*, num. 2, julio-septiembre, Fundación Comunalidad, A.C., Guelatao, Oax.
- Rendón Monzón, Juan José 1998. «Taller de diálogo cultural y comunalidad. Una herramienta de nuestros pueblos», *Ce-Acatl. Revista de la cultura de Anáhuac*. No. 92, febrero.
- Reynoso, Carlos 1998. Compilación y «Presentación». *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Barcelona, Gedisa.
- Ricard, Robert 1986. «La conquista espiritual», en Ma. de los Ángeles Romero Frizzi comp. *Lecturas históricas de Oaxaca. Época Colonial*. México, INAH, col. Regiones de México.
- Ríos Morales, Daniel compilador 1994. *Los Zapotecos de la Sierra Norte de Oaxaca*. Oaxaca, IOC/CIESAS.
- Robin, Régine 1993 [1986]. «¿Es la historia de vida un espacio al margen del poder?», Aceves Lozano, J. comp., pp. 181-191.
- Roca, Lourdes 1997. «Historias de vida e imagen. Reflexiones a partir de dos

- experiencias», en Garay, 1997 coord..
- Rojas Rabiela, Teresa 1991. «La agricultura en la época prehispánica», *La agricultura en tierras mexicanas desde sus orígenes hasta nuestros días*. México, CONACULTA / Grijalbo. Serie Los Noventa. Pp. 15-16.
- Romero Frizzi, Ma. de los Ángeles 1986. «Oaxaca y su historia, de 1519 a 1821», en *Lecturas históricas de Oaxaca*. Época Colonial. México, INAH, col. Regiones de México.
- 2000, «Los canios de los viajes en el mundo colonial», *Acervos*, n° 17, julio-septiembre.
- Rosaldo, Renato 1991. *Cultura y verdad. Nueva propuesta de análisis social*. México, CNCA.
- Rozas, Germán 1998. "Pobreza y desarrollo local en Chile" en *Sociedad Civil. Análisis y debates*. Otoño, n° 7, vol. III. México, pp. 145-174.
- Ruiz Cervantes, Francisco José 1986. *La Revolución en Oaxaca. El movimiento de la Soberanía 1915-1920*. México, FCE.
- Rule Doorman, Alfonso 1997. «Luula'a, Gueche-Za'a. Oaxaca, el pueblo de las nubes», en Vega Arcos, *La Magia de Oaxaca*, Oaxaca, Cultura para el tercer milenio, A.C.
- Safa, Patricia 1993. "Una reflexión sobre individualismo y colectividad a partir del concepto de tiempo" en *Iztapalapa* # 30. México, Universidad Autónoma Metropolitana- Iztapalapa.
- Salles, Vania, 1995, «Ideas para estudiar las fiestas religiosas, una experiencia en Xochimilco», *Alteridades*, año 5, num. 9, México, UAM-Iztapalapa.
- Santiago, Teresa 2001. «¿Se puede justificar la guerra?», en *Casa del tiempo*, vol. II, época III, n° 23-24, pp. 2-9, diciembre-enero. México, UAM
- Scott, James C. 1997. «Formas cotidianas de rebelión campesina», *Historia Social*, n° 28, pp. 13-39. Madrid, Fundación Instituto de Historia Social.
- -----2000. *Los dominados y el arte de la resistencia*. México, ERA.
- Schibli, Leo (1999). *Introducción a la biodiversidad*. Resumen de conferencia, 17 abril, Oaxaca.
- Segura, Jaime 1988. «Los indígenas y los programas de desarrollo agrario», en Reina, Leticia coord. 1988.
- Servicios del Pueblo Mixe, A.C. 1995 «Contribuciones a la discusión sobre Derechos fundamentales de los Pueblos indios», *mimeo*,
- Shweder, Richard A. 1998 [1984]. «La rebelión romántica de la antropología contra el iluminismo, o el pensamiento es más que razón y evidencia», Reynoso, C. comp., pp. 78-113.
- Sigüenza Orozco, Salvador 1997. «La mina de La Natividad. Empresarios y mano de obra indígena en la sierra zapoteca 1900-1940», *Titza Ke'riu. En Sierra Juárez*, No. 2, segunda época, junio-septiembre. Oaxaca, Fundación Comunalidad A.C. P.p. 35-40.
- Sironneau, Jean Pierre 1986. «El retorno del mito político y lo imaginario socio político», *Casa del Tiempo*, n° 63-64-65, abril-junio, pp. 31-42. México, UAM.
- Smith, Laurel, 2002, «Apunte geográfico», *Yope*, num. 0, Oaxaca, Universidad de la

- Tierra, noviembre.
- Solana, Fernando, et. al. coord., 1999, *Historia de la educación pública en México*, México, FCE
- Sperber, Dan S/f. "Etnografía interpretativa y antropología teórica". *Alteridades* n° 1, México.
- Stavenhagen, Rodolfo 1998. "Las organizaciones indígenas, actores emergentes en América Latina" en *La sociedad frente al mercado*. México, La Jornada ediciones/UAM-Xochimilco.
- Strathern, Marilyn 1998 [1987]. «Fuera de contexto. Las ficciones persuasivas de la antropología» con «Comentarios» de otros autores, en Reynoso, C. comp., pp. 214-274.
- Tedlock, Dennis 1998 [1987]. «Preguntas concernientes a la antropología dialógica», Reynoso, C. comp., pp. 275-288.
- Thompson, John B. 1991. «La comunicación masiva y la cultura moderna. Contribución a una teoría crítica de la Ideología», *Versión. Estudios sobre Comunicación y Política*, n° 1, octubre, pp. 43-74. México, UAM-Xochimilco.
- 1998. *Ideología y cultura moderna. Teoría crítica social en la era de la comunicación de masas*. México, UAM.
- Thompson, Paul 1993 [1981]. «Historias de vida y análisis social», Aceves Lozano, J. comp., pp. 117-135.
- Todorov, Tzvetan 2000. *Los abusos de la memoria*. Barcelona, Paidós.
- Toledo Ocampo, Alejandro 1998. "Hacia una economía política de la biodiversidad y de los movimientos ecológicos comunitarios", en *Chiapas* vol. 6. México, UNAM/IIIE/ERA.
- Traffano, Daniela 1998. «Mujeres e idolatría en dos regiones de Oaxaca, siglos XVII y XVIII», en *Cuadernos del Sur*, n° 13, año 5, noviembre. Oaxaca, INAH Oaxaca/INI Oaxaca/CIESAS Oaxaca/IHUABJO/ISUABJO/Instituto Welte, pp. 7-24.
- Tyler, Stephen 1998 [1986]. «La etnografía posmoderna, de documento de lo oculto a documento oculto», Reynoso, C. comp., pp. 297-313.
- 1998. «Acerca de la "descripción/desescritura" como un "hablar por"», Reynoso, C. comp., pp. 289-294.
- Tylor, Charles 1996. "Identidad y reconocimiento", *Revista internacional de filosofía política* n° 7, pp. 15-19. México.
- Tyrtania, Leonardo, 1991, «Los Buniraguishi, el impacto de la economía moderna y la identidad étnica», *Etnia y sociedad en Oaxaca*, México, UAM-I
- 1992. Yagavila, *Un ensayo en ecología cultural*. México, UAM-I.
- Ulin, Robert C., 1990, *Antropología y teoría social*, México, Siglo XXI.
- Van Doesburg, Sebastián 2000. «El lienzo de Santa Catarina Ixtepeji, un documento pictográfico tardío de la Sierra Juárez», *Acervos. Boletín de los archivos y bibliotecas de Oaxaca*. Volumen 4, jul-sept. Oaxaca.

- Varese, Stefano, 1990, «Apuntes para una historia de la etnia zapoteca», Dalton, Margarita (comp.), *Oaxaca, Textos de su historia*, t. I, Oaxaca, Gobierno del estado/ Instituto Mora
- Vega Arcos, Rosendo 1997. *La magia de Oaxaca. ¿Lunes del Cerro o Guelaguetza?*, Oaxaca, Cultura para el Nuevo Milenio, A.C.
- Velasco Pérez, Carlos 1987. *Historia y leyenda de Atepec, Ixtlán, Oax.* Oaxaca, Gobierno del estado de Oaxaca.
- Velásquez, María Crsitina 2000. *El Nombramiento*. Oaxaca, IEEO.
- Vigarello, Georges 1997. "Historias de cuerpos, entrevista con Michel de Certeau", en *Historia y grafía*, julio-diciembre. Hemeroteca Virtual ANUIES.
http://www.hemerodigital.unam.mx/ANUIES/ibero/historia/historia9/sec_3.html
- Vilar, Pierre 1998. *Pensar la historia*. México, Instituto Mora.
- Villarreal, Magdalena 2000. "La reinención de las mujeres y el poder en los procesos de desarrollo rural planeado", en *La Ventana*, n° 11. México, Universidad de Guadalajara. Pp. 8-35.
- Villoro, Luis 1985a. "Las corrientes ideológicas en la época de la independencia", en *Estudios de la historia de la filosofía en México*. México, UNAM
- 1985b. *El concepto de ideología y otros ensayos*. México, FCE.
- 1992. *El pensamiento moderno, filosofía del Renacimiento*. México, FCE.
- 1998a. *Estado plural, pluralidad de culturas*. México, Paidós/UNAM
- 1998b. "Autonomía y ciudadanía de los pueblos indios", en *Revista Internacional de Filosofía Política* n° 11. Madrid.
- 1999. *El poder y el valor, fundamentos de una ética política*, FCE/El Colegio Nacional.
- Wasson, Gordon, et. al., 1996, *La búsqueda de Perséfone, los enteógenos y los orígenes de la religión*, México, FCE
- Winocur, Rosalía, «Radio y ciudadanos, usos privados de una voz pública», s/t, s/f.
- Whitecotton, Joseph W., 1977, *Los Zapotecos. Príncipes, sacerdotes y campesinos*, México, FCE.
- Wolf, Eric R. 1972, *Las luchas campesinas del siglo XX*, México, Siglo XXI
- 1994, *Europa y los hombres sin historia*, FCE, México
- Wolf, Mauro 1999. *La investigación de la comunicación de masas. Crítica y perspectivas*. México, Paidós.
- i
- Ximénez Ortiz, Juan, 1905. «Relación de Iztapexi», en Del Paso y Troncoso, Francisco, *Papeles de la Nueva España*, segunda serie, tomo IV, *geografía y estadística. Relaciones geográficas de la diócesis de Tlaxcala. Manuscritos de la Real Academia de Historia de Madrid y del Archivo General de Indias en Sevilla 1579-1581*.
- Xirau, Ramón, 1983, *Introducción a la historia de la filosofía*, México, UNAM
- Zavala, Lauro 1997. «Hacia una taxonomía de los tiempos. Mapa cognitivo de las estrategias de construcción del tiempo», en *El Digno chipotlán y la megambrea kakorrafiofóbica*, num. 1, México, SASEPAC
- s/f. «Las ciencias sociales como narrativas de la crisis», *Cuicuilco*, n° 23.

México, ENAH.

Zemelman, Hugo y Valencia, Guadalupe 1990. «Los sujetos sociales, una propuesta de análisis», *Acta Sociológica*, vol. III, n° 2, mayo-agosto, pp. 89-104. México, UNAM.

-----1997. «Sujetos y subjetividad en la construcción metodológica», en *Subjetividad, umbrales del pensamiento social*. México, Anthropos / CRIM / UNAM.
